مطالعہ علوم اسلامیہ
اردو ترجمہ
كتاب الأضحية والكراهية
وإحياء الأموات والأشربة والصيد
من الهداية
تصدرها:
المكتبة العلمية
للطباعة والنشر والتوزيع
۱۵ - لیک روڈ، لاہور
مغربی پاکستان

مطالعہ علوم اسلامیہ

اردو ترجمہ الهدایہ

کتاب الذبائح والاضحیۃ والکراہیۃ واحیاء الاموات والاشربۃ والصید

پروفیسر غازی احمد

ایم۔اے (علوم اسلامیہ گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔اے (عربی گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔او۔ایل = بی۔ایڈ

فاضل عربی (میڈلسٹ)

فاضل فارسی۔فاضل درس نظامی

الناشر

مدیر المکتبۃ العلمیۃ۔۱۵۔لیک روڈ۔لاہور

الطبعة الرابعة
اگست 2000

الناشر: خان عبيدالحق الندوى

الثمن -/50 روپے

طبع فى: مطبعة المكتبة العلمية ١٥٠ ليک روڈ لاہور۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الذبائح

(ذبائح کا بیان)

(ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے۔ جو جانور ذبح کیا جائے اسے ذبیحہ کہتے ہیں۔ ذکات ذبح کرنا)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ (مردار وغیرہ سے استثناء کرتے ہوئے کہ بجز ان جانوروں کے جن کو تم نے ذبح کر لیا ہو) دوسری بات یہ ہے کہ ذبح سے ناپاک خون پاک گوشت سے علیحدہ ہو جاتا ہے (کیونکہ ذبح سے ناپاک خون خارج ہو جاتا ہے۔ اور پاک گوشت باقی رہ جاتا ہے)

جس طرح ذبح کرنے سے ماکول جانور کی حِلّت ثابت ہوتی ہے اسی طرح ذبح سے ماکول اور غیر ماکول جانوروں کی طہارت بھی ثابت ہو جاتی ہے (مثلاً شیر یا چیتا بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا۔ اور اس کا گوشت کپڑے سے لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہوگا) کیونکہ لفظ ذکات سے طہارت

و پاکیزگی کے معنی کا ظہور ہوتا ہے اور آپ کا یہ فرمان بھی انہی معنوں میں ہے "ذَکَاۃُ الْاَرْضِ یُبْسُھَا" زمین کی پاکیزگی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔ ذکاۃِ اختیاری اور ذکاۃِ اضطراری۔ ذکاۃِ اختیاری یہ ہے کہ جانور کو سینہ اور سر کے درمیانی حصہ گردن اور اور دونوں جبڑوں کے درمیان زخم لگایا جائے۔ ذکاۃِ اضطراری یہ ہے کہ جانور کے بدن کے کسی حصہ پر زخم لگایا جائے (مثلاً اونٹ ڈر کر بھاگ نکلا اور اس پر قابو پانا مشکل ہو گیا تو تکبیر پڑھ کر نیزہ مار دے۔ اس طرح ذبح درست ہو جائے گا) ذکاۃِ اضطراری گویا ذکاۃِ اختیاری کا بدل ہے۔ لیکن عاجزی اور بے بسی کے بغیر ذکاۃِ اضطراری کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے (یعنی پہلی صورت ذبح کی اصلی صورت ہے اور دوسری اس کا بدل ہے) کہ پہلی صورت دمِ مسفوح کے نکالنے میں زیادہ مؤثر اور کارگر ہے اور دوسری صورت اخراجِ دم میں کم کارگر ہے۔ لہٰذا پہلی صورت سے عاجزی کی حالت میں ہی دوسری صورت پر اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ انسان پر تعمیلِ حکم کا دارومدار اس کی وسعت اور طاقت کے مطابق ہوتا ہے۔

ذبح کی من جملہ شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ذبح کرنے والا ملّتِ توحید کا فرد ہو۔ یا تو اعتقاداً توحیدِ الٰہی کا قائل ہو جیسے مسلم۔ یا وہ دعویٰ

کے لحاظ سے ملّتِ توحید کا فرد ہو (جیسے یہودی اور نصرانی حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر ایمان رکھتے ہوئے توحید کے مدعی ہیں۔ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کریں۔ حضرت عُزیر علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نام پر ذبح نہ کریں ورنہ جانور حرام ہوگا)

اس سلسلے کی دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا محرم نہ ہو اور ذبح بھی حدود حرم سے باہر ہو جیسا کہ ان شاء اللہ ہم آئندہ اوراق میں بیان کریں گے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مسلمان اور کتابی دونوں کا ذبیحہ حلال ہے۔ اس کی ایک وجہ تو مذکورہ بالا آیت ہے (اِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ) اور دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ (یعنی اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے)

ذبیحہ اس وقت حلال ہوگا جب کہ ذبح کرنے والا اللہ کا نام لینا جانتا ہو۔ عملِ ذبح سے واقف ہو اور رگیں کاٹنے پر بھی قادر ہو اگر ذابح بچہ یا کم عقل شخص یا عورت ہی ہو۔ لیکن جب رگوں کے کاٹنے پر قادر نہ ہو۔ یا عملِ ذبح اور اللہ کا نام لینے سے ناواقف ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ایسی شرط ہے جو نصِّ کتاب سے ثابت ہے (قرآن کریم میں ہے وَلَا تَأْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ یعنی اس جانور کا گوشت مت کھاؤ

جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اور یہ چیز قصد کرنے سے ہی ممکن ہے جیسا کہ ہم نے بتایا ہے۔

ذبح کرنے والا مختون ہو یا غیر مختون کوئی فرق نہیں (دونوں ذبح کر سکتے ہیں) مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر اور کتابی کا لفظ مطلق ہے جو ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے خواہ کتابی بطور ذمی دارالاسلام میں مقیم ہو یا خود مختار حربی ہو یا عربی ہو یا تغلبی۔ کیونکہ شرط یہ ہے کہ وہ ملتِ توحید پر قائم ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مجوسی شخص کا ذبیحہ کھانا جائز نہ ہوگا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مجوس کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو البتہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور نہ ان کا ذبیحہ کھاؤ۔ دوسری بات یہ ہے کہ مجوسی توحید کا دعویدار بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا ملتِ توحید پر قیام کی شرط نہ تو اعتقاد کے لحاظ سے پائی گئی اور نہ دعویٰ کی جہت سے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مرتد کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے کیونکہ اس کی تو کوئی ملت ہی نہیں اس لیے کہ جس ملت کو اس نے اختیار کیا ہے اس پر اسے برقرار نہیں رکھا جائے گا (کیونکہ اسے یا تو اسلام لانا ہوگا یا اسے قتل کیا جائے گا) بخلاف کتابی کے کہ اگر وہ اپنے دین کو ترک کرتے ہوئے کسی اور دین کی طرف رجوع کرے تو ہمارے نزدیک اس کو اس پر چھوڑ دیا جائے گا۔ لہٰذا اس کے اس مذہب کا

اعتبار ہوگا جو ذبح کے وقت ہے نہ کہ اس مذہب کا جو پہلے تھا۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا بت پرست کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ ملتِ توحید کا معتقد نہیں۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اور جو شخص احرام باندھے ہوئے ہو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔ یعنی جب کہ وہ شکار کرے۔ (اس شکار کو خواہ مُحرم ذبح کرے یا غیر محرم کھانا جائز نہ ہوگا) اسی طرح اس شکار کا کھانا بھی جائز نہیں جسے حرم میں ذبح کیا جائے۔

اور لفظِ محرم کا اطلاق حِلّ و حَرم دونوں کو شامل ہے (یعنی مُحرم اس شکار کو خواہ حرم میں ذبح کرے یا حِل میں اس کا کھانا جائز نہ ہوگا) اور حرم میں ذبح کرنے کا مسئلہ تو اس میں محرم اور غیر محرم دونوں برابر ہیں (کہ حدودِ حرم میں شکار کو خواہ محرم ذبح کرے یا غیر محرم اس کا کھانا جائز نہ ہوگا) کیونکہ ذبح کرنا ایک مشروع فعل ہے اور یہ عمل یعنی محرم کا ذبح کرنا یا حرم میں ذبح کرنا شریعت کے نزدیک حرام ہے لہٰذا اس ذبح کو ذکاۃِ شرعیہ کا نام نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ محرم نے شکار کے علاوہ کوئی دوسرا جانور ذبح کیا یا شکار کے علاوہ کوئی دوسری چیز حرم کی حدود میں ذبح کی گئی تو صحیح ہوگی (اور اس کا کھانا مباح ہوگا) کیونکہ ایسا ذبح کرنا ایک مشروع فعل ہے اس لیے کہ حرم بکری اور اس جیسے جانوروں کو امن نہیں دیتا (بلکہ شکار مأمون ہوتا ہے) اسی طرح شکار کے علاوہ کسی

دوسرے جانور کو محرم کا ذبح کرنا بھی ممنوع نہیں۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ذبح کرنے والا جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دے تو ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا جس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اگر تسمیہ بھول کر چھوڑ دے تو ذبیحہ کھایا جاسکتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عمد و نسیان دونوں صورتوں میں ذبیحہ کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ متروک التسمیہ جانور کا گوشت دونوں صورتوں میں کھانا جائز نہ ہوگا۔

تسمیہ کے ترک میں مسلمان اور کتابی برابر ہیں (یعنی مسلمان و کتابی اگر قصداً ترک کریں تو نہ کھایا جائے اور اگر نسیاناً ترک پایا جائے تو کھانا جائز ہوگا) مندرجہ ذیل صورتیں بھی اسی اختلاف پر مبنی ہیں کہ باز چھوڑتے ہوئے بِسْمِ اللّٰہِ اللّٰہُ اَکْبَرُ ترک کر دے۔ یا سدھایا ہوا کتا چھوڑتے وقت تسمیہ متروک ہوئی۔ یا تسمیہ ترک کرتے ہوئے تیر مارا۔ (تو ان تینوں صورتوں میں احناف کے نزدیک ترکِ عمد کی صورت میں شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ ترکِ نسیان کی صورت میں جائز ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جائز! اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ناجائز ہوگا)

امام شافعیؒ کا یہ قول (کہ ترکِ عمد کی صورت میں بھی شکار کا کھانا جائز ہے) سلف کے اجماع کے مخالف ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ سے پہلے تمام سلف صالحین اس امر پر متفق تھے کہ جس جانور پر تسمیہ عمداً

چھوڑ دی جائے اس کا کھانا جائز نہیں ۔ ان حضرات میں اس امر میں اختلاف تھا کہ اگر تسمیہ نسیاناً رہ جائے تو کیا ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول تھا کہ ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں (جس پر تسمیہ ترک کر دی گئی ہو خواہ بھول کر ہی) لیکن حضرت علیؓ اور ابنِ عباسؓ کے نزدیک ایسا جانور حلال ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر عمداً تسمیہ ترک کی جائے تو حلال نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر امام یوسفؒ اور دیگر مشائخ نے فرمایا کہ متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں کسی اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔

اگر قاضی نے ایسے مذبوح جانور کی بیع کا حکم دیا تو بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی ہے کہ مسلمان شخص بہر حال اللہ تعالیٰ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے۔ خواہ زبان سے اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تسمیہ اگر حلّت کی شرط ہوتی تو یہ شرط نسیان کے عذر کی بنا پر بھی ساقط نہ ہوتی جیسا کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے (اگر انسان طہارت کرنا بھول جائے تو بھی اس کی نماز جائز نہیں ہوتی) اگر ہم تسلیم کر لیں کہ تسمیہ شرط ہے (تو بھی آپ کا مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ) ملّتِ اسلامیہ کو تسمیہ کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ جیسے نسیان کی صورت میں ذابح کا مسلمان

ہوتا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہے)۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشادِ گرامی ہے لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ یعنی ایسے جانوروں کا گوشت نہ کھاؤ جن پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو۔ صیغۂ نہی تحریم کے لیے ہوتا ہے ہماری دوسری دلیل اجماعِ سلف ہے جیسا کہ ہم نے مذکورہ سطور میں بیان کیا ہے۔

ہماری تیسری دلیل سنّت رسول اکرم ہے۔ عدیؓ بن حاتم الطائی سے روایت کردہ حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ تم نے تو کتا چھوڑتے وقت اپنے ہی کتے پر اللہ کا نام لیا لیکن دوسرے کتے پر تم نے اللہ کا نام نہیں لیا۔ دیکھئیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ تسمیہ کو حرمت کی علت قرار دیا ہے۔

امام مالکؒ نے ہمارے پیش کردہ دلائل کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ ان احکام میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی (ترکِ عمد یا نسیان کی) لیکن ہم امام مالکؒ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایسی صورت کے اعتبار کرنے میں ایسا حرج لازم آتا ہے جس میں کوئی خفا نہیں۔ کیونکہ انسان کو نسیان کا عارضہ اکثر پیش آتا رہتا ہے اور حرج شرعی طور پر مدفوع ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ دلائل سمعیہ اپنے ظاہر پر ہی جاری ہوں۔ اس لیے کہ اگر ان نصوص سے ظاہری مفہوم ہی مراد ہوتا تو سلف میں صحابہ یعنی حجت لانا جاری نہ ہوتا (یعنی صحابہؓ

میں سے جو حضرات متروک التسمیہ نسیاناً کی حلت کے قائل ہیں ان کے خلاف عدم قائلین حجت پیش کرتے ہیں) اور ان کی طرف سے انقیاد و تسلیم کا ظہور ہوتا (یعنی اگر عدم قائلین حلت ان کے خلاف جب نص بطور حجت پیش کرتے تو قائلین حلت اسے فوراً تسلیم کر لیتے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ وہ نصِ شرعیہ کے سامنے فوراً سرِ تسلیم خم کر لیا کرتے تھے) اور صدرِ اوّل یعنی عہدِ صحابہؓ میں اس مسئلے میں اختلاف مرتفع ہو جاتا۔ (لیکن صدرِ اوّل میں چونکہ اس قسم کا اختلاف باقی رہا اس لیے ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں وارد نصوص سے مراد ظاہری مفہوم نہیں ہے)۔

امام شافعیؒ کے استدلال میں کہا گیا۔ بھول جانے والے کے حق میں ملّتِ توحید کو تسمیہ کے قائم مقام قرار دینا حالیکہ بھول نے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمداً چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملتِ توحید قائم مقام تسمیہ ہو حالیکہ عمداً چھوڑنے والا معذور نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ نے جو حدیث اپنے استدلال میں پیش کی ہے وہ حالتِ نسیان پر محمول ہے۔

واضح ہو کہ ذکاۃِ اختیاری میں تسمیہ کا شرط ہونا ذبح کرنے کے وقت ہے اور یہ تسمیہ مذبوح پر ہوگا۔ اور شکار میں یہ تسمیہ کتے یا باز کو چھوڑتے وقت یا تیر چلاتے وقت شرط ہے۔ تو یہ تسمیہ

(مذبوح جانور پر نہ ہوگی بلکہ) ذبح کے آلہ پر ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت یعنی ذکاۃ اختیاری میں اسے ذبح پر قدرت حاصل ہے۔ (اور وہ مذبوح جانور پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے) لیکن دوسری صورت میں اس کی قدرت میں صرف تیر چلانا یا کتا چھوڑنا ہے نہ کہ اسے شکار تک پہنچانا لہٰذا تسمیہ اس فعل پر شرط ہوگی جو اس کی قدرت میں ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک بکری کو ذبح کرنے کے لیے لٹایا اور تسمیہ پڑھی لیکن اس تسمیہ سے دوسری بکری کو ذبح کیا تو یہ بکری حلال نہ ہوگی (کیونکہ اس پر تسمیہ نہیں پڑھی گئی) لیکن اگر ایک شکار کی طرف تسمیہ پڑھ کر تیر چلایا اور تیر دوسرے شکار کو جا لگا تو حلال ہوگا۔ کتا چھوڑنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ (کہ اگر بسم اللہ پڑھ کر ایک شکار پر کتا چھوڑا۔ لیکن کتے نے اس شکار کو چھوڑتے ہوئے دوسرے جانور کو شکار کر لیا تو حلال ہوگا۔)

اگر ایک بکری کو ذبح کے لیے لٹایا اور تسمیہ پڑھی۔ پھر اس نے چھری پھینک کر دوسری چھری لے لی اور اس سے ذبح کیا تو حلال ہے (کیونکہ تسمیہ مذبوح پر ہوتی ہے چھری پر نہیں) لیکن اگر ایک تیر پر بسم اللہ پڑھی اور شکار کو دوسرے تیر سے گرایا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا (کیونکہ جس تیر پر بسم اللہ پڑھی تھی وہ نہیں چلایا گیا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ذبح کرتے وقت اللہ کے نام کے ساتھ کسی اور چیز کا ذکر کرنا مکروہ ہے۔ مثلاً یہ کہے

کہ اللہ تو اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول فرما (یعنی یہ کہنا بھی مکروہ ہے) اور یہ تین مسائل ہیں جو تشریح طلب ہیں۔

پہلا یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ کے ساتھ ملا کر ذکر کرے عطف نہ کرے۔ ایسا کرنا مکروہ ہو گا اور ذبیحہ حرام نہ ہو گا۔ امام محمدؒ کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔ مثلاً یوں کہے بِسْمِ اللّٰہِ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰہِ (یعنی محمدؐ کو مرفوع پڑھے مجرور نہ پڑھے) اس لیے کہ مرفوع ہونے کی صورت میں اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی جاتی لہٰذا ذبح غیر اللہ کے لیے نہ ہوا۔ البتہ یہ مکروہ ہے کیونکہ ظاہراً اور صورۃً غیر اللہ کا اتصال واقتران پایا جاتا ہے تو اس سے حرام صورت کا تصور ہو سکتا ہے (لہٰذا مکروہ ہے)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ کوئی اور چیز متصل کر کے عطف اور شرکت کرتے ہوئے ذکر کرے مثلاً یوں کہے بِسْمِ اللّٰہِ وَاسْمِ فُلَانٍ یا بِسْمِ اللّٰہِ وَفُلَانٍ یا بِسْمِ اللّٰہِ وَمُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللّٰہِ یعنی "محمدؐ" کے لفظ کو مجرور پڑھتے ہوئے کہے تو ذبیحہ حرام ہو گا کیونکہ اس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ دوسری چیز کو صورۃً اور معنیً الگ کر کے کہے بایں طور کہ تسمیہ جانور کو لٹانے سے پہلے کہے۔ یا اسے لٹانے کے بعد کہے۔ ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے قربانی کا جانور ذبح کرنے

کرنے کے بعد فرمایا تھا۔ اے اللہ! تو اسے امّتِ محمدؐ کے ہر اس فرد کی طرف سے قبول فرما جو تیری وحدانیت اور میری نبوت کی شہادت دے۔

تسمیہ کی صحّت اور جانور کی حلّت کی شرط یہ ہے کہ ہر دوسری چیز اور غرض سے مجرد اور خالی ہو۔ جیسا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تسمیہ کو دوسری چیزوں کے ذکر سے مجرد رکھو۔ اگر کسی شخص نے ذبح کرتے وقت اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِی کہا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ تو دعا و سوال کے ہیں۔ اگر تسمیہ کا ارادہ کرتے ہوئے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ یا سُبْحَانَ اللّٰہِ کہے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ اگر ذبح کے وقت چھینک آگئی اور اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہتے ہوئے ذبح کر دیا تو حلال نہ ہوگا۔ دو روایتوں میں سے صحیح تر روایت یہی ہے۔ کیونکہ اس اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے مراد شکر نعمت ہے تسمیہ نہیں۔ اور جو تسمیہ لوگوں کی زبان پر ذبح کرنے کے وقت متداول ہے وہ یہ ہے بِسْمِ اللّٰہِ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس آیت فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا صَوَآفَّ۔ کی تفصیل و تفسیر میں انہی الفاظ کا ذکر کیا ہے۔ (شمس الائمہ نے بِسْمِ اللّٰہِ اللّٰہُ اَکْبَرُ یعنی بدون واو ذکر کیا ہے۔ لیکن بہتر صورت مع واو ہے۔)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ذبح حلق اور لبّہ کے درمیان ہوتا ہے (یعنی سر اور سینہ کے درمیانی حصہ میں) امام محمد الجامع الصغیر

میں فرماتے ہیں کہ تمام حلق میں ذبح کرنے میں کوئی قباحت نہیں یعنی حلق کے بالائی حصّہ یا درمیانی حصہ یا زیریں حصّہ میں ذبح کرے (تو کوئی حرج نہیں) اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان معیار کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذکاۃ لبہ اور جبڑوں کے درمیان ہوتی ہے۔ اس لیے کہ حلق کھانے۔ اور سانس کی نالی اور رگوں کے جمع ہونے کی جگہ ہے۔ اور حلق میں ذبح کا فعل سرانجام دینے میں خون کا بہانا پورے طور پر حاصل ہوتا ہے لہٰذا پورے حلق کا بالائی حصّے سے زیریں حصّے تک حکم برابر ہوگا۔

مسئلہ:- فرمایا- وہ رگیں جن کا ذبح میں کاٹنا ضروری ہے چار ہیں۔ حلقوم۔ مری (یعنی چارے اور پانی والی یا سانس والی نالی) اور اوداج یعنی شاہ رگیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس چیز سے چاہو اوداج کو قطع کرو۔ اوداج اسم جمع ہے۔ اور اسم جمع کے کم از کم تین افراد مراد ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس میں مری اور دو شہ رگیں داخل ہوں گی۔ یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے کیونکہ وہ صرف حلقوم اور مری پر اکتفا کرتے ہیں۔

البتہ حلقوم کے قطع کیے بغیر مری اور دو شہ رگوں کا کاٹنا ممکن نہیں لہٰذا حلقوم کا کاٹنا اقتضاءِ حدیث سے ثابت ہو جائے گا جس حدیث کو ہم نے اپنے استدلال میں پیش کیا ہے اس کے ظاہر سے امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں اور کل کے کاٹنے کو شرط قرار دیتے ہیں۔

اور اکثر پر اکتفا کرنے کو جائز شمار نہیں کرتے۔

ہمارے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر چاروں چیزیں کاٹ دے تو حلت میں کیا شک۔ لیکن اگر اکثر کو بھی قطع کردے یعنی کم از کم تین کاٹے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حلقوم، مری اور ایک شہ رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر القدوری میں امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا اسی طرح تذکرہ کیا ہے۔ حالانکہ ہمارے مشائخ کرام کی کتب میں اسی طرح مشہور ہے کہ یہ صرف امام ابو یوسفؒ کا قول ہے (کہ حلقوم، مری اور ایک شہ رگ کا کاٹنا ضروری ہے)۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر ذابح نے نصف حلقوم اور نصف اوداج کاٹا تو جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اگر جانور کے مرنے سے پہلے پہلے اوداج اور حلقوم کا اکثر حصّہ کاٹ دیا تو کھایا جا سکتا ہے اور امام محمدؒ نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا حالانکہ اکثر کے قطع میں روایات مختلف ہیں۔

تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ جب مذکورہ چار اشیاء سے کوئی سی تین چیزیں کاٹ دی گئیں تو جانور حلال ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے اور امام ابو یوسفؒ کا سابقہ قول بھی یہی تھا۔ پھر امام ابو یوسفؒ نے مذکورہ قول کی طرف رجوع کر لیا (کہ حلقوم، مری اور ایک شہ رگ

کا کاٹنا ضروری ہے)۔ امام محمدؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ چاروں اشیاء میں سے ہر فرد کے اکثر حصے کے کٹنے کا اعتبار ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ کیونکہ ہر فرد یعنی ہر رگ اپنی ذات کے لحاظ سے اصل ہے اس بناء پر کہ وہ دوسری سے الگ اور جدا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہوا ہے۔ تو ان میں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شاہ رگ کو کاٹنے کا مقصد خون بہانا ہے۔ تو ہر ایک دوسری رگ کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر رگ خون کے جاری ہونے کا راستہ ہے البتہ حلقوم مری کے خلاف ہے کیونکہ حلقوم کھانے اور پانی کا راستہ ہے۔ اور مری سانس کی راہ ہے۔ اس لیے ان دونوں کا کاٹنا ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اکثر احکام شرعیہ میں اکثر حصہ کُل کے قائم مقام ہوتا ہے اور جونہی تین چیزیں کاٹی گئیں تو اکثر حصہ قطع ہو گیا۔ اور جو چیز مقصود ہے وہ ان تین کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گی۔ اصل مقصد دم مسفوح کا بہانا اور روح کا جلد نکالنا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی اور کھانے پینے کی نالی قطع ہو جانے کے بعد زندگی باقی نہیں رہتی اور دو شہ رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے خون بہہ جاتا ہے لہٰذا اس عمل سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے (یعنی اخراج روح اور اخراجِ دم) تو اسی پہ اکتفا کیا جائے گا تاکہ جانور کو مزید تکلیف دینے سے

احتراز ہو سکے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف حصّہ قطع کیا جائے (تو یہ کافی نہیں ہوتا) کیونکہ اکثر حصّہ باقی ہے۔ تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں جانب حرمت کے احتیاط کے پیش نظر۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ناخن، دانت اور سینگ سے ذبح کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک جسم سے الگ کر لیا گیا ہو۔ ایسا ذبیحہ کھانے میں کوئی قباحت نہیں لیکن اس طرح ذبح کرنا کراہت سے خالی نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذبیحہ مردار ہو گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ایسا ذبیحہ کھالو جس کا خون بہا دیا جائے اور رگیں کاٹ دی جائیں سوائے ناخن اور دانت کے (یعنی ناخن اور دانت سے ذبح کردہ جانور نہ کھاؤ) کیونکہ ناخن اور دانت تو حبشیوں کی چھری ہے دوسری بات یہ ہے کہ ایسا کرنا غیر مشروع فعل ہے تو یہ ذکاۃ نہ ہو گا۔ جیساکہ علیحدہ کیے ہوئے دانت اور ناخن کے بغیر ذبح کرے تو ذبح درست نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی ہے کہ جس چیز سے چاہے خون بہا دے۔ اور دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جس طرح چاہے شہ رگیں کاٹ دے۔ امام شافعیؒ کی پیش کردہ روایت میں دانت اور ناخن اس امر پر محمول ہیں کہ جو جسم سے علیحدہ کیے ہوئے نہ ہوں۔ کیونکہ حبشی اسی طرح کیا کرتے تھے۔ دوسری بات یہ

ہے کہ دانت، ناخن اور سینگ ایسی اشیاء ہیں جن سے زخمی کرکے مقصود حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی اخراج الدم۔ تو یہ نوکیلے پتھر اور لوہے کے نوکیلے ٹکڑے کی طرح ہوں گے۔ بخلاف ان ناخنوں، دانتوں اور سینگوں کے جو جسم سے علیحدہ نہ کیے ہوئے ہوں کیونکہ اس صورت میں ذابح اپنے بوجھ اور دباؤ سے جانور کو مارتا ہے۔ تو یہ گلا گھونٹ کر مارے جانے والے جانور کی طرح ہوگا۔

ناخن اور دانت سے ذبح کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ اس میں آدمی کے جزء کا استعمال لازم آتا ہے (جو انسانی اکرام کے خلاف ہے) دوسری بات یہ ہے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ حالانکہ ہمیں جانور ذبح کرنے کے معاملے میں ترحّم و احسان کا حکم دیا گیا ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جائز ہے ذبح کرنا سرکنڈے کے چھلکے کی تیز دھار سے اور باریک نوک دار سفید پتھر سے اور ہر اس چیز سے جو خون بہا دے۔ بجز اس دانت اور ناخن کے جو جسم میں قائم ہیں۔ کیونکہ دانت اور ناخن کا ذبیحہ مردار ہوتا ہے جیسا کہ مذکورۂ بالا مسئلہ میں بیان کیا گیا۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں اس کے مردار ہونے پر تصریح کی ہے کیونکہ اس بارے میں انھیں کوئی نص دستیاب ہو گئی ہوگی۔ اور جس بارے میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے۔ تو اس میں احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہیں۔ حلّت کی صورت میں یوں کہتے ہیں

کہ اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور حرمت کی صورت میں مُکْرَهٌ یا لَا یُؤْکَلُ (مکروہ ہے یا نہ کھایا جائے) کے الفاظ اختیار کرتے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں احسان واجب قرار دیا ہے جب تم کسی کو (میدانِ جنگ میں) قتل کرو تو عمدگی سے قتل کرو (عذاب دے کر نہ مارو اور نہ مثلہ کرو) اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرو تو عمدگی سے ذبح کرو۔ اور چاہیے کہ تم میں سے ذابح اپنی چھری کو تیز کر لیا کرے اور ذبیحہ کو راحت پہنچائے۔

یہ امر مکروہ ہے کہ پہلے جانور کو لٹا دے اور پھر چھری تیز کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو بکری لٹا کر چھری تیز کرتے دیکھا تو فرمایا کیا تو چاہتا ہے کہ اس بکری کو متعدد موتوں سے مارے تو نے اسے لٹانے سے پہلے چھری کیوں نہ تیز کر لی۔

اور جس شخص نے چھری کو نخاع یعنی حرام مغز تک پہنچا دیا یا ذبیحہ کا سر کاٹ ڈالا تو یہ فعل مکروہ ہوگا لیکن ذبیحہ کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ قدوری کے بعض نسخوں میں بَلَغَ کی بجائے قَطَعَ کے الفاظ ہیں (یعنی چھری حرام مغز تک پہنچائے اور حرام مغز کو کاٹ دے) اور نخاع ایک سفید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتی ہے۔

کراہت کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری (یا کسی دوسرے جانور کی) رگِ نخاع کاٹنے سے منع فرمایا جب کہ اسے ذبح کیا جائے۔ رگِ نخاع کی تفصیل ہم نے بتا دی ہے۔ اور بعض نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اس کا مذبح (ذبح کرنے کی جگہ) ظاہر ہو جائے۔ بعض حضرات نے کہا نخع یہ ہے کہ تڑپنے سے سکون سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ اور یہ تمام امور مکروہ ہیں۔ کیونکہ ان تمام امور میں اور سر کے قطع کرنے میں بلا فائدہ جانور کو ایذا اور تکلیف دینا ہے حالانکہ شریعت میں اس سے ممانعت وارد ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کام جس سے جانور کی تکلیف میں اضافہ ہو اور وہ ذکاۃ میں ضروری بھی نہ ہو مکروہ ہے۔ ذبح کیے جانے والے جانور کو ٹانگ سے پکڑ کر مذبح تک گھسیٹتے ہوئے لے جانا بھی مکروہ ہے۔ اور مذبوح بکری کے ٹھنڈا ہونے اور تڑپ ختم ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑنا بھی مکروہ ہے۔ ٹھنڈا ہو جانے کے بعد اسے تکلیف نہیں ہوتی۔ لہٰذا گردن توڑنا اور کھال اتارنا مکروہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ مذکورہ امور میں کراہت ایک زائد معنی کی بنا پر ہے اور وہ معنی جانور کی ایذاء و تکلیف میں اضافہ کرنا ہے۔ ذبح سے پہلے ہو یا ذبح کے بعد۔ لیکن یہ زائد معنی موجبِ حرمت

نہ ہوگا۔ اسی بنا پر امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ذبیحہ کھایا جائے گا۔
مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی نے بکری کو گردن کی پشت کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ رہی یہاں تک کہ اس کی رگیں کاٹ دیں تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیونکہ عملِ ذکاۃ کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ لیکن ایسا عمل مکروہ ہوگا۔ کیونکہ اس عمل سے بلا فائدہ جانور کی تکلیف میں اضافہ لازم آتا ہے۔ تو یہ عمل ایسے ہی ہوگا جیسے کہ پہلے بکری کو زخمی کرے پھر شہ رگیں کاٹے۔ اگر مذکورہ عمل سے رگوں کو کاٹنے سے پہلے بکری مر جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ موت ایک ایسے عمل سے واقع ہوئی ہے جو شرعی طور پر ذکاۃ نہیں۔
مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ شکار کے جانوروں سے جو جانور انسان کے ساتھ مانوس ہو جائے اس کی ذکاۃ ذبح ہے اور پالتو جانوروں میں سے جو جانور وحشی ہو جائے تو اس کی ذکاۃ کونچیں کاٹنا اور زخمی کرنا ہے۔ کیونکہ جب ذکاۃِ اختیاری بس میں نہ رہے تو اس وقت مجبوراً ذکاۃِ اضطراری کا سہارا لیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری صورت میں بے بسی ثابت ہے پہلی میں نہیں۔
اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور ذکاۃِ اختیاری بس میں نہ ہو تو ذکاتِ اضطراری کو اختیار کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ امام مالکؒ

فرماتے ہیں کہ دونوں مذکورہ صورتوں میں ذکاۃِ اضطراری سے جانور
حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت شاذونادر ہی وقوع میں آتی ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ قابلِ اعتبار چیز عاجز ومجبور ہونا ہے اور
یہ عجز مذکورہ صورتوں میں متحقق ہے۔ لہٰذا مجبوراً بدل کا سہارا لیا
جائے گا۔ امام مالکؒ کا قول کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہم اس
کا نادر ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ایسے واقعات اکثر پیش آجاتے ہیں۔
امام قدوریؒ نے قدوری میں یہ مسئلہ کہ پالتو جانوروں سے جو جانور
وحشی بن جائے مطلقاً بیان کیا ہے (کسی جانور کی کوئی تخصیص نہیں
کی گئی) لیکن امام محمدؒ سے منقول ہے کہ بکری جب جنگل میں بھاگ جائے
تو اس کی ذکاۃ زخمی کرنا ہوگی۔ لیکن اگر بھاگ کر شہر میں چلی جائے تو
زخمی کرنے سے حلال نہ ہوگی کیونکہ شہر میں وہ اپنی مدافعت نہیں
کرسکتی بلکہ اس کا پکڑنا ممکن ہے تو عجز کا تحقق نہ ہوگا۔
گائے اور اونٹ کے بدک کر بھاگ کھڑے ہونے کی صورت میں
شہر یا غیر شہر برابر ہیں کیونکہ یہ جانور اپنی ذاتی مدافعت کرسکتے ہیں
اور انھیں پکڑنا ممکن نہیں رہتا۔ اگر یہ جانور بدک کر شہر ہی میں بھاگ
کھڑے ہوں تو عجز متحقق ہوجائے گا۔ کسی جانور کا حملہ کردینا بھی
بدکنے کی طرح ہے جب کہ اس کے پکڑنے پر قدرت حاصل نہ ہو۔
اگر اس شخص نے کہ جس پر جانور نے حملہ کیا ہے جانور کو قتل کر
ڈالا درآنحالیکہ اس کا ارادہ ذبح کرنے کا تھا تو جانور کا کھانا حلال

ہوگا (کیونکہ یہ ذکاۃ اضطراری کی صورت ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے اور اگر اونٹ ذبح کیا تو بھی جائز ہے۔ گائے اور بکری کو ذبح کرنا مستحب ہے اور اگر ان کو نحر کیا تو بھی جائز ہے۔ مگر کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اونٹ کے نحر کے استحباب کی دلیل سنت متوارثہ ہے (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا یہی عمل تھا) دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹ میں رگوں کا اجتماع نحر کی جگہ ہوتا ہے اور گائے اور بکری میں ذبح کی جگہ۔ (نحر کا طریقہ یہ ہے کہ اونٹ کی تین ٹانگیں آپس میں باندھ دی جائیں اور اگلی ٹانگ الگ رسی سے دوسری کر کے باندھی جائے۔ اور گردن کا جو حصہ سینے کے قریب ہے وہاں نیزے یا کسی تیز دھار آلے سے زخم لگایا جائے تاکہ رگیں کٹ جائیں) کراہت سنت کی مخالفت کی بنا پر ہے اور یہ کراہت ایک ایسے امر پر مبنی ہے جو اصل ذبح میں داخل نہیں بلکہ ایک زائد امر ہے۔ لہٰذا یہ کراہت حلت وجواز سے مانع نہ ہوگی۔ بخلاف امام مالکؒ کے کہ ان کے نزدیک اس طرح ذبح کرنے سے جانور حلال نہیں ہوتا (یعنی اگر بلا وجہ نحر کی بجائے اونٹ کو ذبح کیا گیا یا گائے بکری کو نحر کیا گیا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے اونٹنی کو نحر کیا یا گائے کو ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے مردہ بچہ برآمد ہوا تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا خواہ بچے کے جسم پر بال آچکے ہوں یا نہ

یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ اور امام حسنؒ بن زیاد کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ارشاد ہے کہ اگر بچے کی خلقت اور نشو و نما مکمل ہو چکی ہو تو کھایا جا سکتا ہے (اور اگر نامکمل ہو تو نہ کھایا جائے) امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بچے کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جنین حقیقتاً اپنی ماں کا جزو ہے کیونکہ وہ اپنی ماں سے اس قدر شدید اتصال رکھتا ہے کہ اسے قینچی وغیرہ سے ماں کے پیٹ سے الگ کیا جاتا ہے اور ماں کی غذا سے غذا حاصل کرتا ہے اور اس کے سانس لینے سے سانس لیتا ہے۔ اسی طرح جنین حکماً بھی ماں کا جزء ہوتا ہے۔ حتّٰی کہ ماں کی فروخت میں یہ بھی شامل ہوتا ہے اور ماں کو آزاد کر دینے سے بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جنین حقیقتہً و حکماً اپنی ماں کا جزء ہے تو ماں کو زخم لگانا جنین کے ذبح کرنے کے مترادف ہو گا جب جنین کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔ جیسا کہ شکار کے سلسلے میں ہوتا ہے (کہ ذکاۃِ اختیاری ممکن نہ ہو تو ذکاتِ اضطراری کا سہارا لیا جاتا ہے)۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنین اپنی زندگی کے لحاظ سے اصل اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ حتّٰی کہ ماں کے مر جانے کے بعد بھی اس کی زندگی متصور ہو سکتی ہے (بلکہ یہ امر مشاہدہ میں آتا ہے) اور

اس صورت میں اسے علیحدہ طور پر ذبح کیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر غرّہ واجب کرنے میں جنین کو مستقل شمار کیا جاتا ہے۔ (اگر حاملہ ماں کو ایسی ضرب لگائی جائے جس سے پیٹ کا بچہ ضائع ہو جائے تو ماں کی دیت کے علاوہ جنین کے ضائع ہونے پر بھی غرّہ یعنی ایک غلام یا باندی لازم آتی ہے) اور یہ جنین آزادی حاصل کر لیتا ہے ایسے اعتاق سے جو اس کی طرف منسوب ہو (مثلاً آقا نے کہا کہ اس باندی کا بچہ مجھ پر آزاد ہے تو صرف بچہ آزاد ہوگا باندی آزاد نہ ہوگی) اور جنین کے لیے وصیت صحیح ہوتی ہے اور خود اس کی وصیت بھی کسی کے لیے صحیح ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں جنین خون والا جانور ہے اور ذبح کرنے سے جو مقصود ہے وہ یہ ہے کہ گوشت اور خون میں امتیاز کر دیا جائے (یعنی ذبح کرنے سے گوشت اور خون الگ ہو جاتا ہے) اور یہ مقصد صرف ماں کے زخمی کر دینے سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ماں کا زخمی کرنا جنین سے خون بہنے کا سبب نہیں ہے۔ تو ذبح کے سلسلے میں وہ ماں کے تابع قرار نہیں دیا جائے گا۔

بخلاف شکار کے زخمی کرنے کے کہ یہ زخم خون نکلنے کا سبب ہوتا ہے اگرچہ یہ سبب ناقص ہوتا ہے لیکن عجز اور عذر کی صورت میں ناقص سبب کو بھی کامل طور پر خون نکلنے کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

رہا جنین کا بیع میں داخل ہونا تو یہ حکم صرف جوازِ بیع کے لیے لگایا جاتا ہے تاکہ جنین کے مستثنیٰ کرنے سے عقد فاسد نہ ہو جائے۔

اور جنین ماں کے آزاد کرنے سے اس لیے آزادی حاصل کرتا ہے تاکہ آزاد عورت غلام بچے کو جنم نہ دے (ان مجبوریوں کی بنا پر بیع اور اعتاق میں جنین کو ماں کے تابع شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن ذبح میں اسے ماں کے تابع کرنے کی ایسی مجبوری نہیں ہوتی)

فَصْلٌ فِيمَا يَحِلُّ أَكْلُهُ وَمَا لَا يَحِلُّ

ان جانوروں کے بیان میں جن کا کھانا حلال ہے اور جن کا کھانا حلال نہیں

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا درندوں میں سے ذی ناب (یعنی کچلی والے درندے۔ ناب وہ دانت ہیں جو اوپر نیچے والے چاروں دانتوں سے متصل ہوتے ہیں) جانور کا کھانا اور پرندوں میں سے ذی مخلب (یعنی اپنے تیز ناخنوں سے زخمی کرنے والا پرندہ) پرندے کا گوشت کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پرندوں میں سے ذی مخلب پرندوں اور درندوں میں سے کچلی والے درندوں کے گوشت کھانے سے ممانعت فرمائی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی میں "مِنَ السِّبَاعِ" دونوں قسموں کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ تو یہ دونوں قسموں کی طرف راجع ہوگا اور پھاڑنے والے پرندوں اور درندوں دونوں کو شامل ہے اس میں ہر وہ پرندہ جو ذی مخلب ہو یا ہر وہ چوپایہ جو ذی ناب ہو داخل نہ ہوگا (بلکہ پھاڑنے والے پرندے اور کچلی والے درندے شامل ہوں گے)۔

سَبُعٌ سے مراد ہر وہ درندہ ہے جو اچانک ٹوٹ پڑے۔ زخمی

کردے۔ یا مار ڈالے اور ناحق حملہ کردے۔ اور ان کو پھاڑ کھانے والوں کی حرمت ہیں واللہ اعلم حکمت شاید یہ ہے کہ بنی آدم کی کرامت واعزاز برقرار رہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا گوشت کھانے سے درندگی کے اوصافِ مذمومہ انسان میں سرایت کر جاتے ہیں۔

بجو اور لومڑی بھی درندوں میں شامل ہیں لہٰذا مذکورہ بالا حدیث امام شافعیؒ پر ان دونوں کو مباح قرار دینے میں حجت ہوگی۔ چونکہ ہاتھی بھی ذی ناب ہے لہٰذا اس کا گوشت بھی مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی زمین پر رینگنے والے درندوں سے ہیں۔ فقہاء کرام نے گدھا اور چیل کا گوشت بھی مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ (رخم ایک پرندہ ہے جو مردار کھاتا ہے اور چیل کے مشابہ ہوتا ہے لیکن چیل سے بڑا ہوتا ہے۔ اردو میں اسے گدھ کہا جاتا ہے) کیونکہ گدھا اور چیل مردار خور پرندے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ کھیتی کے کوّے ہیں کوئی قباحت نہیں کیونکہ یہ دانے اور غلّہ کھاتا ہے اور مردار نہیں کھاتا۔ نیز پھاڑ کھانے والے پرندوں میں بھی داخل نہیں (دیسی کوّا مطلقاً حرام ہے۔ عام فقہاء نے کھیتی کے کوے کو بھی مکروہ کی فہرست میں شمار کیا ہے)۔

فرمایا۔ البقع کوا جس میں سیاہی اور سفیدی ملی ہوئی ہوتی ہے کھانا جائز نہیں کیونکہ یہ مردار خور ہے۔ غداف یعنی سیاہ کوّے کا بھی یہی حکم ہے۔ (کیونکہ یہ کوّا بھی گندگی اور مردار کھاتا ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ عقعق کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔
اس لیے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ ملاکر کھاتا ہے پس مرغی کے مشابہ
ہوگا کہ مرغی گندگی بھی کھاتی ہے اور دانہ بھی (عقعق کبوتر جتنا لمبی دم
کا پرندہ ہے اس کی آواز عق عق سے مشابہ ہوتی ہے) امام ابویوسفؒ
فرماتے ہیں کہ اس کا کھانا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ اکثر اوقات گندگی ہی
کھاتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ گوہ، بجّو، کچھوے، زنبور اور تمام
حشرات الارض کا کھانا مکروہ ہے۔ بجّو کے مکروہ تحریمی ہونے کی دلیل ہم
نے بیان کر دی ہے اور گوہ کا استعمال ممنوع ہونا اس حدیث کی بنا پر
ہے جو عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔ کہ جب آپ نے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے اس
کے کھانے سے منع فرمادیا۔ امام شافعیؒ چونکہ گوہ کی اباحت کے قائل ہیں
لہٰذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

زنبور موذی حشرات الارض سے ہے (لہٰذا مکروہ تحریمی ہے) اور کچھوا
خبیث حشرات الارض میں سے ہے۔ اسی بنا پر محرم پر اس کے قتل کرنے
پر کفارہ لازم نہیں آتا۔ اور تمام حشرات الارض کا مکروہ ہونا اسی دلیل
کی وجہ سے ہے جس کی بنا پر گوہ مکروہ ہے۔ کیونکہ گوہ بھی حشرات الارض
میں شامل ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا پالتو گدھوں اور خچروں کا گوشت

کھانا جائز نہیں۔ جیسا کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے گوشت سے ممانعت فرمائی۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز متعہ کو باطل قرار دیا۔ اور پالتو گدھوں کے گوشت کو حرام فرمایا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسفؒ۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خیبر کے روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا۔ لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت مرحمت فرمائی۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً (یعنی اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کو پیدا فرمایا تاکہ تم ان پر سواری کرو اور یہ تمہارے لیے باعث زینت ہوں)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کا کھانا اعلیٰ درجہ کا نفع تھا۔ اور حکیم مطلق کی یہ شان نہیں کہ اعلیٰ قسم کے منافع کا ذکر ہی نہ کرے۔ اور ادنیٰ منفعت کا احسان بیان فرما دے۔ اگر ان کا کھانا جائز ہوتا

تو اسے بطورِ احسان ضرور بیان کیا جاتا۔
دوسری بات یہ ہے گھوڑے دشمن کو مرعوب کرنے کا بہترین ذریعہ ہیں لہٰذا ان کی عظمت و احترام کے مدِنظر ان کا کھانا مکروہ ہے۔ اسی احترام کی بنا پر مالِ غنیمت میں گھوڑے کا حصہ مقرر کیا جاتا ہے۔
تیسری بات یہ ہے کہ اگر گھوڑے کے گوشت کو مباح قرار دیا جائے تو اس اباحت کی وجہ سے آلۂ جہاد میں کمی آجائے گی۔
حضرت جابرؓ کی مروی حدیث حضرتِ خالدؓ کی حدیث سے معارض ہے اور معارضہ کے وقت حرمت ثابت کرنے والی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔
بعض فقہاء نے کہا کہ امامؒ کے نزدیک کراہت سے مراد کراہت تحریمیہ ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ کراہت تنزیہیہ ہے۔ لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے
دودھ کے بارے میں کہا گیا کہ اس کے پینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ دودھ کے پینے سے آلۂ جہاد کی تقلیل لازم نہیں آتی (لیکن گوشت کے مکروہ ہونے کی بنا پر دودھ بھی مکروہ ہونا چاہیے)۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا خرگوش کھانے میں کسی قسم کی قباحت نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب بھنا ہوا خرگوش پیش کیا گیا تھا تو آپؐ نے تناول فرمایا تھا اور صحابہ کرامؓ کو بھی اس کے کھانے کا حکم دیا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ خرگوش درندوں

کی ذیل میں نہیں آتا اور نہ ہی گندگی خور ہے۔ پس یہ ہرن کے مشابہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوری رح نے فرمایا۔ جب کسی غیر ماکول جانور کو ذبح کردیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہوگا سوائے آدمی اور خنزیر کے۔ کیونکہ آدمی اور خنزیر کی حرمت میں ذبح کرنا بالکل مؤثر نہیں ہوتا۔ آدمی میں تو اس کی حرمت و کرامت کی وجہ سے اور خنزیر میں اس کی نجاست کی وجہ سے۔ جیسا کہ دباغت میں ہوتا ہے (کہ آدمی اور خنزیر کی کھال کے علاوہ دیگر ہر قسم کی کھالیں دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں)۔

امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ان تمام اشیا میں قطعاً مؤثر نہیں۔ کیونکہ ایسے جانوروں میں (جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا) ذبح کرنا ان کے گوشت کی اباحت میں قطعاً مؤثر نہیں اور نہ ان کی طہارت میں اور کھال کی طہارت تو تبعاً ہوتی ہے (نہ کہ اصلاً) اور تابع اصل کے بغیر قابلِ اعتبار نہیں ہوتا (جب اصل ہی پاک نہ ہو تو تابع کیسے پاک ہوگا) تو یہ مجوسی کے ذبح کرنے کی طرح ہوگا (کہ جس طرح مجوسی مذبوح کی حلت و اباحت میں مؤثر نہیں۔ اسی طرح ذبح زیر بحث مسئلے میں بھی طہارت و اباحت میں مؤثر نہیں)

ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ ذبح سے ناپاک رطوبتیں اور بہنے والا ناپاک خون نکل جاتا ہے اور بدن سے زائل ہوجاتا ہے اور ناپاک چیزیں یہ رطوبات اور خون ہی ہیں نہ کہ اصلی حیوان کی کھال اور گوشت جب رطوبات و خون کا ازالہ ہوگیا تو گوشت اور کھال

پاک ہو گئے جیساکہ عمل دباغت سے ہوتا ہے۔ اور یہ حکم یعنی حیوان کی کھال طہارت کھال میں مقصود ہوتی ہے۔ جیساکہ گوشت میں اصل مقصد اس کا کھانا ہوتا ہے۔ مجوسی کے فعل کو شرعًا مار ڈالنے کے مترادف قرار دیا گیا ہے (یعنی ذکاۃ شرعی نہیں جس سے طہارت کا حصول ہو) لہٰذا مجوسی کے مذبوح حیوان کی کھال کی دباغت ضروری ہوتی ہے۔

ذبح سے جس طرح غیر ماکول جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اگر وہ قلیل المقدار پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہ ہو گا۔ البتہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ (ان کے نزدیک قلیل المقدار پانی ناپاک ہو جائے گا)

پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس چربی کا کھانے کے علاوہ دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ تو بعض حضرات نے کھانے (کی ممانعت) پر قیاس کرتے ہوئے عدم جواز کا قول اختیار کیا۔ اور بعض حضرات جواز کے قائل ہیں یعنی کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہے جیساکہ روغن زیتون میں چربی شامل ہو جائے حالانکہ روغن زیتون کی مقدار غالب ہے تو اسے کھایا نہیں جائے گا لیکن کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو گا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور نہیں کھایا جائے گا (یعنی سمندر

و دریا وغیرہ) پانی کے جانوروں سے سوائے مچھلی کے۔ امام مالکؒ اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں مطلقاً حلال قرار دیا ہے۔ اوران میں سے بعض حضرات مثلاً امام شافعیؒ، امام لیثؒ وغیرہ نے دریائی خنزیر، کتے اور دریائی انسان کو ان جانوروں سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

امام شافعیؒ نے ایک روایت کے مطابق تمام دریائی جانوروں کو مطلقاً حلال قرار دیا۔ یہ اختلاف کھانے اور فروخت کرنے کے سلسلے میں یکساں ہے۔ (یعنی جو حضرات ان کی حلّت کے قائل ہیں وہ ان کی بیع بھی جائز قرار دیتے ہیں اور جو حضرات ان کی حرمت کے قائل ہیں وہ ان کی بیع کو بھی ممنوع قرار دیتے ہیں)

قائلین حلّت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ (تمہارے لیے بحری جانوروں کا شکار حلال کر دیا گیا) بغیر کسی تفصیل کے ہے یعنی یہ ارشاد مطلقاً ہے۔ اس میں کوئی تفصیل نہیں کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ سمندر کا پانی پاکیزہ اور پاک کرنے والا ہے اور اس کا مُردار حلال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا کیونکہ خون دار اشیاء پانی میں نہیں رہتیں۔ اور جانوروں کو حرام کرنے والی چیز خون ہی ہے۔

ہماری دلیل اللہ رب العزت کا یہ ارشادِ گرامی ہے "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خبیث چیزیں حرام کریں گے) اور مچھلی کے علاوہ تمام جانور خبیث اور گندے ہوتے ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دوا سے ممانعت فرمائی جس میں مینڈک ڈالا جائے اور آپؐ نے سرطان کی بیع سے منع فرمایا۔ اور مذکورہ بالا تلاوت کردہ آیت میں صید سے مراد اصطیاد یعنی شکار کھیلنا ہے اور ایسے جانوروں کا شکار کھیلنا مباح ہے جو حلال نہ ہوں۔ (مثلاً شیر اور چیتے وغیرہ کا شکار جائز ہے) اور آپ کی پیش کردہ حدیث میں میتہ سے مراد مچھلی ہے۔ اور مچھلی حلال ہے جو مردار سے مستثنیٰ ہے۔ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے کہ ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں۔ دو مرداروں سے مراد مچھلی اور مکڑی ہیں اور دو خون کلیجی اور تلی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مچھلیوں میں سے طافی مچھلی کا کھانا مکروہ ہے (یعنی جو سمندر میں مرے اور پانی پر تیرنے لگے) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اس سلسلے میں ہم نے جو حدیث بیان کی ہے وہ مطلق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پانی کا مردار بحکمِ حدیث حلت سے متصف ہے۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو جائے اسے

کھالیا کرو اور جس کو پانی نے پھینک دیا ہو اسے بھی کھالیا کرو۔ اور جو پھول کر پانی پر تیرنے لگے اسے مت کھایا کرو۔ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ہمارے مذہب کی طرح مروی ہے۔ سمندری مردار سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر کے تھپیڑوں نے کنارے پر پٹخ دیا ہو تاکہ اس کی موت سمندر کے فعل کی طرف منسوب ہو۔ اس سے مراد وہ مچھلی نہیں جو سمندر میں کسی صدمہ اور آفت کے بغیر مر جائے (اور پانی پر تیرنے لگے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جریث۔ مار مچھلی اور مچھلی کی جملہ اقسام اور مکڑی کو بغیر ذبح کیے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ (جریث سیاہ قسم کی مچھلی۔ مارماہی سانپ کی طرح لمبی مچھلی) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مکڑی کا کھانا حلال نہیں سوائے اس صورت کے کہ پکڑنے والا اس کا سر کاٹ دے اور بھون لے۔ کیونکہ مکڑی خشکی کا شکار ہے (لہٰذا یہ سمندر کے جانور کی طرح بغیر ذبح حلال نہ ہوگا) اسی بنا پر اگر محرم مکڑی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں ایسی جزاء لازم ہوتی ہے جو اس کے مناسب ہو۔ لہٰذا مکڑی قتل کیے بغیر حلال نہ ہوگی۔ جیسا کہ خشکی کے تمام جانوروں کا حکم ہے۔

امام مالکؒ کے خلاف ہماری پیش کردہ روایت حجّت کی حیثیت رکھتی ہے۔ حضرت علیؓ سے مکڑی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی میدان سے ایسی مکڑیاں پکڑتا ہے جن میں بعض زندہ ہیں

اور بعض مردہ۔ تو آپؓ نے فرمایا۔ کہ ہر قسم کی مکڑی کھا سکتے ہو۔ آپؓ کا ارشاد کُلُہٗ کُلُّہٗ آپؓ کی فصاحت و بلاغت کا مظہر ہے نیز اس میں مکڑی کی اباحت پر بھی دلالت ہے۔ اگرچہ وہ طبعی موت مرے۔ بخلاف مچھلی کے کہ اگر وہ بغیر کسی آفت کے طبعی موت مرے (تو اس کا کھانا جائز نہیں) کیونکہ ہم نے اس میں اسی روایت کی وجہ سے تخصیص کر دی جو طافی کے بارے میں وارد ہے۔

ہمارے نزدیک مچھلی کے بارے میں اصل یہ ہے۔ کہ مچھلی جب کسی آفت کی وجہ سے مرے تو اس کا کھانا پکڑی جانے والی مچھلی کی طرح حلال ہے۔ اور جب وہ بغیر کسی آفت کے طبعی موت مر جائے تو طافی کی طرح اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اس اصل پر بہت سی جزئیات متفرع ہوتی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتھیٰ میں بیان کیا ہے۔ غور و فکر کرنے سے ذہین اور سمجھ دار شخص ان پر مطلع ہو سکتا ہے۔

ان جزئیات میں سے ایک یہ ہے کہ اگر زندہ مچھلی سے ایک ٹکڑا کاٹ لیا گیا جس سے مچھلی مر گئی تو علیحدہ کیا ہوا ٹکڑا بھی کھانا جائز ہوگا اور باقی ماندہ مچھلی کا کھانا بھی حلال ہوگا۔ کیونکہ اس کی موت آفت کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔ اگرچہ عام اصول یہ ہے کہ زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار کہلاتا ہے لیکن مچھلی کے سلسلہ میں مردار بھی حلال ہے۔ (لہٰذا کاٹا ہوا ٹکڑا اور باقی ماندہ مچھلی دونوں حلال ہیں)۔

گرمی یا سردی کی وجہ سے مرجانے میں دو روایتیں ہیں (اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ سردی یا گرمی سے واقع موت کو حادثہ یا آفت کی موت شمار کیا جائے گا یا طبعی موت قرار دیا جائے گا جو حضرات اس موت کو بوجہ آفت قرار دیتے ہیں وہ جواز کے قائل ہیں اور جو اسے طبعی موت کہتے ہیں وہ عدم جواز کے قائل ہیں)۔

وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

کتاب الاضحیۃ

(احکامِ قربانی کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ قربانی واجب ہے ہر آزاد مسلم مقیم شخص پر جو یوم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات اور اپنی صغیرہ اولاد کی طرف سے۔ قربانی کا واجب ہونا امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور اور امام حسنؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ سے بھی ایک روایت کے مطابق یہی منقول ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی سنت ہے اور یہ روایت جوامع میں مذکور ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی ارشاد ہے۔

امام طحاویؒ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنّت مؤکّدہ ہے۔ بعض مشائخ نے یہ اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے۔ قربانی کے سنت ہونے کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم میں سے جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے وہ ذی الحجہ کا چاند طلوع ہونے کے بعد نہ تو اپنے بال کاٹے اور نہ ناخن تراشے۔ کسی حکم کا ارادے سے معلّق کرنا وجوب

کے منافی ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو مسافر پر بھی واجب ہوتی کیونکہ مالی احکام و وظائف میں مسافر و مقیم کو یکساں حیثیت حاصل ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ (کہ اس کا وجوب مسافر و مقیم پر یکساں ہوتا ہے) اور اس کا حکم عتیرہ کی طرح ہو گا (ایام جاہلیت میں مشرکین بتوں کا تقرّب حاصل کرنے کے لیے جانور ذبح کیا کرتے تھے۔ ابتدائے اسلام میں مسلمان بھی ماہِ رجب میں تقرب الٰہی کے لیے جانور ذبح کیا کرتے۔ لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ صاحب ہدایہ نے یہ استدلال اس طرح کیا ہے کہ جس طرح عتیرہ مسافر پہ واجب نہ تھا۔ اسی طرح مقیم پہ بھی واجب نہ تھا۔ یہی حکم قربانی کا بھی ہے۔ کفایہ)

وجوبِ قربانی کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جس کو وسعت میسر ہو لیکن پھر بھی قربانی نہ کرے تو اس کو ہماری عیدگاہ کے قریب نہیں آنا چاہیے۔ اس قسم کی وعید غیر واجب کے ترک پر نہیں ہوا کرتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اس کا وقت اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے اور یوم الاضحیٰ کہا جاتا ہے اور اس سے وجوب کا پتا چلتا ہے۔ کیونکہ اضافت اختصاص کے لیے ہوتی ہے۔ اور اختصاص وجود ہی کی صورت میں پایا جا سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجوب ہی ایسا حکم ہے جو وجود تک پہنچانے والا ہے۔ جنس کی طرف

نظر کرتے ہوئے (یعنی جو چیز واجب کی جائے اسے عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے اور عمل سے وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ قربانی کو واجب کیا گیا کہ خوشحال لوگ اسے عمل میں لا کر موجود کریں۔ اس لیے اس کے ساتھ وقت کا اختصاص کیا گیا۔ ورنہ اگر واجب نہ ہوتی تو ممکن تھا ہر شخص ترک کر دیتا۔ اور قربانی موجود نہ ہوتی تو چند دنوں کو قربانی سے مخصوص کر کے ایام النحر کا نام دینا کیسے ممکن ہوتا۔ لہٰذا اس اختصاص سے وجوب ثابت ہے)۔

البتہ قربانی کی ادائیگی ایسے اسباب و شرائط کے ساتھ مخصوص ہے جن کا مہیا کرنا مسافر کے لیے دشوار ہوتا ہے (اور سفر سے واپسی تک تاخیر ممکن نہیں۔ کیونکہ ادائیگی کے لیے وقت مقرر ہے) اور وقت کے گزر جانے سے ادائے قربانی فوت ہو جاتی ہے۔ تو جمعہ کی طرح مسافر پہ قربانی بھی واجب نہ ہوگی۔

امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث میں ارادہ سے مراد واللہ اعلم عمد و قصد ہے جو کہ سہو کی ضد ہے۔ اس سے مراد تخییر ہے کہ اسے اختیار دیا گیا ہو قربانی کرنے یا نہ کرنے کا۔ اور عتیرہ تو منسوخ ہے۔ عتیرہ وہ بکری تھی جو کہ رجب کے مہینے میں ذبح کی جاتی تھی جیسا کہ کہا گیا ہے۔ (لہٰذا منسوخ حکم پر کسی امر کا قیاس کرنا درست نہیں ہوتا)۔

وجوب قربانی کو حریت کے ساتھ اس لیے مخصوص کیا گیا کہ قربانی ایک مالی وظیفہ ہے جس کی ادائیگی ملک کے بغیر ممکن نہیں ہوتی اور

مالک وہی شخص ہو سکتا ہے جو آزاد ہو (غلام تو خود مملوک ہوتا ہے اور مالی تصرفات کا اختیار نہیں رکھتا)

اسلام کی خصوصیت اس بناء پر ضروری ہے کہ قربانی قربت وعبادت کا درجہ رکھتی ہے (اور غیر مسلم عبادت و قربت کی اہلیت سے عاری ہوتا ہے)

اقامت کی تخصیص کی وجہ ہم مذکورہ بالا سطور میں بیان کر چکے ہیں خوشحالی کی خصوصیت اس حدیث کی بناء پر ہے جو ہم نے بیان کی ہے کہ خوشحالی شرط ہے۔ خوشحالی سے مراد مال کی وہ مقدار ہے جس کی بناء پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔ کتاب الصوم میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔

اور قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحیٰ کے ساتھ اس بناء پر ہے کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے۔ وقت کی مقدار ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں بیان کریں گے۔ اور یہ قربانی ہر مسلمان پر اپنی ذات کی طرف سے واجب ہے۔ کیونکہ وہی وجوب قربانی میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے صدقۂ فطر کی بحث میں بیان کیا ہے۔ اور یہ قربانی اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی واجب ہے کیونکہ چھوٹی اولاد اپنی ذات کے معنوں ہی میں ہے پس وہ باپ کے ساتھ ملحق ہوگا۔ جس طرح صدقۂ فطر میں صغیر اولاد اپنے باپ کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ یہ امام حسن بن زیادؒ کی روایت ہے جو انھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے

نقل کی ہے ۔ لیکن دوسری روایت میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف اپنی ذات کی طرف سے واجب ہے صغیر اولاد کی طرف سے واجب نہ ہوگی ۔ اور یہ ظاہر الروایت ہے (مشائخ حنفیہ کا فتویٰ بھی یہی ہے ۔ قاضیخان) بخلاف صدقۂ فطر کے کیونکہ صدقۂ فطر کا سبب وہ راس یعنی نفس ہے جس کے مصارف یہ شخص برداشت کرتا ہے اور اس کی سرپرستی کرتا ہے ۔ اور صغیر اولاد میں یہ دونوں امر موجود ہوتے ہیں ۔

دوسری بات یہ ہے کہ قربانی قربت محضہ وخالصہ ہے ۔ (جو ایک انسان پر خالصۃً اور مستقلاً واجب ہوتی ہے) اور قربات میں اصل یہ ہے کہ وہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہ ہوں ۔ اسی بناء پر غلام کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی ۔ اگرچہ اس کی طرف سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے ۔

اگر صغیر کا اپنا مال ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا باپ یا اس کا وصی صغیر کے مال سے اس کی طرف سے قربانی کرتے امام محمدؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ باپ اس کی طرف سے اپنے مال سے قربانی کرے صغیر کے مال سے نہ کرے ۔ اس امر میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے جیسا کہ صدقۂ فطر میں ہے (کہ شیخینؒ کے نزدیک صغیر کے مال سے صدقۂ فطر ادا کیا جاتا ہے اور دوسرے حضرات کے نزدیک باپ اپنے مال سے ادا کرے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تمام حضرات کے قول کے مطابق بچے کے مال سے قربانی

دینا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ قربانی جس قربت کا نام ہے وہ خون بہانے سے حاصل ہوتی ہے اور خون بہانے کے بعد گوشت وغیرہ کا صدقہ تبرع واحسان ہے جو صغیر کے مال سے جائز نہیں (بلکہ اس کے مال کی حفاظت کرنا واجب ہے) اور بچے کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ خود سارا گوشت کھا سکے۔ تو صحیح تر صورت یہ ہوگی کہ اس کے مال سے قربانی کی جائے اور جس قدر ممکن ہو اس سے بچہ گوشت کھالے اور باقی ماندہ گوشت کو فروخت کر کے اس سے ایسی چیز خرید لی جائے جو بچے کے لیے سودمند ہو۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ہر شخص کی طرف سے ایک بکری یا بھیڑ ذبح کی جائے اور سات آدمیوں کی طرف سے ایک گائے یا ایک اونٹ ذبح کیا جائے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ گائے اور اونٹ بھی ایک ہی شخص کی طرف سے جائز ہو۔ کیونکہ خون بہانا تو ایک ہی ہے اور یہ خون بہانا ہی قربت کا درجہ رکھتا ہے۔ لیکن اس حدیث نبوی کے پیش نظر ہم نے قیاس کو نظر انداز کر دیا ہے جو حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے۔ کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کی اور اسی طرح اونٹ بھی سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کیا۔ لیکن بکری کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں لہٰذا وہ اصل قیاس پر باقی رہے گی (کہ بکری صرف ایک شخص کی طرف سے قربانی دی جائے) گائے یا اونٹ پانچ یا چھ یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے

جیسا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ کیونکہ جب اونٹ یا گائے کی قربانی سات افراد کی طرف سے جائز ہے تو سات سے کم افراد کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ البتہ آٹھ افراد کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جہاں نصّ موجود نہ ہو وہاں قیاس پر عمل کیا جائے گا (اور آٹھ افراد کے بارے میں کوئی حدیث موجود نہیں۔ لہٰذا قیاس کے مدّ نظر آٹھ افراد شریک نہیں ہو سکتے) اسی طرح جب ایک شخص کا حصہ ساتویں حصے سے کم ہو تو سب کی قربانی جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں جانور کے بعض حصہ میں وصف قربت مفقود ہے۔ ان شاء اللہ اس کی تفصیل ہم عنقریب بیان کریں گے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ یا گائے ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہے اگرچہ وہ سات سے زیادہ ہی ہوں۔ لیکن دو گھروں کی طرف سے جائز نہیں اگرچہ ان کی تعداد سات سے کم ہو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر گھر والے پر ہر سال اضحیہ عتیرہ ہے۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ عَلٰی کُلِّ اَھْلِ بَیْتٍ سے مراد واللہ اعلم گھر کا سرپرست ہے۔ کیونکہ خوشحالی کا حصول اسی کے لیے ہوتا ہے (تمام گھر والے مراد نہیں) اس تاویل کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں اضحیہ وعتیرہ واجب ہے۔

اگر گائے یا اونٹ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو صحیح روایت کے مطابق ان کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جب سات میں سے تین

حصوں میں جائز ہے تو تین کے تابع کرتے ہوئے سات کے نصف میں بھی جائز ہوگی۔ جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی تو گوشت کی تقسیم وزن کر کے کی جائے گی۔ کیونکہ گوشت موزونی چیز ہے۔ اگر انھوں نے ظن و تخمین سے تقسیم کیا تو جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کے ساتھ پائے اور کھال میں سے بھی کچھ حصہ ہو تو جائز ہوگا۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی گوشت کو گوشت کے عوض فروخت کیا تو برابر برابر جائز ہے۔ لیکن اگر ایک طرف پایہ اور سری وغیرہ ہو اور دوسری طرف گوشت زائد ہو تو بیع جائز ہوگی کیونکہ گوشت کی زیادتی کو سری پائے کے مقابل قرار دیا جائے گا)۔

اگر ایک شخص نے اپنی طرف سے قربانی کی نیت کرتے ہوئے ایک گائے خریدی پھر اس میں چھ افراد کو شریک کر لیا تو استحسان کے مدِ نظر اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور قیاس کے پیشِ نظر جائز نہیں امام زفرؒ اسی کے قائل ہیں کیونکہ اس شخص نے اس گائے کو قربت کے لیے تیار کیا تھا تو تمول کی غرض سے فروخت کرنے سے اسے منع کیا جائے گا اور دوسروں کو شریک کرنا یہی نوعیت رکھتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات آدمی کو ایک موٹی تازی گائے دستیاب ہو جاتی ہے جسے وہ خرید لیتا ہے اور بیع کے وقت شرکاء موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ بیع کے بعد ان کی جستجو کرتا ہے۔ تو انسان کی حاجت و ضرورت اس قسم کی صورت کے جواز کی متقاضی ہوتی ہے

تو حرج و ضرر کے ازالہ کے لیے ہم نے اسے جائز قرار دیا۔ اور اس طرح ضرر کا ازالہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ قربانی کے لیے جانور خرید لینے سے بیع ممنوع نہیں ہو جاتی (بلکہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا بھی خرید سکتا ہے) بہتر صورت یہ ہے کہ اشتراک کی صورت بیع سے پہلے ہی پیدا کرے تاکہ اختلاف کی صورت پیدا نہ ہو۔ اور یہ خدشہ بھی نہ رہے کہ قربت سے تجارت کی طرف رجوع ہو رہا ہے۔

امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ خرید کے بعد دوسروں کو شریک بنانا مکروہ ہے۔ مذکورہ دلیل کے پیش نظر۔

مسئلہ:۔ امام قدوری رح نے فرمایا۔ مسافر اور فقیر پر اضحیہ واجب نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ حضرت ابوبکر رض اور حضرت عمر رض جب سفر میں ہوتے تو قربانی نہیں کیا کرتے تھے۔ حضرت علی رض سے مروی ہے کہ مسافر پر جمعہ اور قربانی واجب نہیں ہوتی۔

مسئلہ:۔ امام قدوری رح نے فرمایا۔ دسویں ذی الحجہ کی طلوع فجر کے بعد سے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ البتہ اہل شہر کے لیے جائز نہیں کہ امام کے نماز عید سے فراغت سے پہلے ذبح کریں۔ لیکن اہل دیہات طلوع فجر کے بعد ذبح کر سکتے ہیں۔ اس بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کو اصل کی حیثیت حاصل ہے کہ جس شخص نے نماز عید سے پہلے قربانی کی وہ اپنی قربانی دوبارہ دے اور جس شخص نے صلوٰۃ عید کے بعد ذبح کیا اس کی قربانی مکمل ہو گئی اور

اس نے مسلمانوں کے طریقہ کو پا لیا۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت یہ ہے کہ ہم صلوٰۃِ عید ادا کریں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں ہے جس پر نمازِ عید واجب ہے۔ اور وہ شہری ہے نہ کہ دیہاتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ نماز سے پہلے قربانی کرنے میں یہ احتمال ہے کہ قربانی میں مصروفیت کی بنا پر نماز میں تاخیر ہو جائے گی۔ لیکن دیہاتی کے حق میں تاخیر کا کوئی مسئلہ ہی نہیں کیونکہ اس پر نمازِ عید ہی واجب نہیں۔

ہماری بیان کردہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نمازِ عید سے فراغت کے بعد بھی امام کی قربانی دینے سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قربانی کرنے میں اس مقام کا اعتبار ہوگا جہاں جانور ہے حتیٰ کہ اگر جانور دیہات میں ہے اور ذبح کرنے والا شہر میں ہے تو بھی طلوعِ فجر کے بعد قربانی کرنا جائز ہوگا اگر صورت اس کے برعکس ہو (یعنی جانور شہر میں ہے اور ذبح کرنے والا دیہات میں ہے) تو نماز کے بعد ہی ذبح کرنا جائز ہوگا۔

شہری کے لیے جلد قربانی کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ قربانی کے جانور کو شہر سے باہر بھیج دے اور طلوعِ فجر کے ساتھ ہی ذبح کر دے۔ (یعنی اگر شہری کو کوئی مجبوری درپیش ہے اور وہ جلد قربانی کرنا چاہتا ہے تو اسے گاؤں میں بھیج کر طلوعِ فجر کے بعد ذبح کر سکتا ہے)

قربانی کے مذکورہ اصل کی وجہ یہ ہے کہ قربانی زکوٰۃ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ اگر ایامِ نحر سے پہلے مال ہلاک ہو جائے تو قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے کہ نصاب کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے تو قربانی کی ادائیگی کے سلسلے میں قربانی کے مقام کا اعتبار ہوگا فاعل کے مقام کا اعتبار نہ ہوگا۔ مسئلہ زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی جہاں مال موجود ہے وہاں کے فقراء کو زکوٰۃ دینے میں تقدم حاصل ہوتا ہے۔ مالکِ مال کے مقام کا اعتبار نہیں ہوتا) بخلاف صدقۂ فطر کے، کیونکہ اگر یوم فطر کی صبح کے طلوع ہونے کے بعد مال ضائع ہو جائے تو صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوتا۔

اگر ایک شخص نے اس وقت قربانی کرلی جب کہ اہلِ مسجد نمازِ عید پڑھ چکے ہیں اور عید گاہ میں پڑھنے والے لوگوں نے ابھی نماز نہیں پڑھی تو استحساناً قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اہلِ مسجد کی نماز بھی قابلِ اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسی نماز پر اکتفا کرلیں تو جائز ہے۔ اور اس کے برعکس صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ (یعنی اہلِ مسجد نے ابھی نماز نہیں پڑھی اور اہلِ عید گاہ پڑھ چکے ہیں) بعض حضرات نے کہا کہ یہ قیاساً اور استحساناً دونوں طرح جائز ہے (یعنی اہلِ عید گاہ کی نماز کے بعد ذبح کرنا) شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو امام کے ساتھ عید گاہ میں نماز ادا کر چکا ہو۔ اگر قربانی کرنے والا ان لوگوں سے ہے جنھوں نے ابھی تک نمازِ عید ادا نہیں کی تو قیاساً

واستحساناً جائز نہیں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی تین دن تک جائز ہے یوم نحر اور دو دن بعد ازاں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یوم نحر کے بعد تین دن تک قربانی جائز ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تشریق کے سارے ایام ذبح کے ایام ہیں۔ (ایام تشریق تیرھویں کی شام تک ہوتے ہیں)

ہماری دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انھوں نے فرمایا کہ ایام نحر تین ہیں اور ان میں سب سے افضل پہلا دن ہے۔ یہ یقینی بات ہے کہ ان حضرات نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی کہا ہوگا کیونکہ مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہوتا۔ چونکہ اخبار میں تعارض ہے اس لیے ہم نے یقینی بات کو اختیار کیا۔ یعنی دونوں مقداروں میں سے کم تر مقدار کو لیا گیا (جس کے یقینی ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں) اور صحابہ کرامؓ کے ارشاد کے مطابق پہلا دن سب سے افضل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پہلے دن کی فضیلت اس بنا پر بھی ہے کہ پہلے دن قربانی کرنے میں ادائیگی عبادت میں عجلت کا پہلو مدنظر ہوتا ہے اور عبادت میں اصل یہی ہے (کہ اس کی ادائیگی میں تساہل نہ برتا جائے) ہاں اگر کوئی مانع یا عارضہ پیش آجائے تو تاخیر بھی جائز ہے (یعنی دوسرے اور تیسرے دن بھی قربانی کی جاسکتی ہے)۔

ایامِ نحر کی راتوں میں قربانی کرنا جائز ہے البتہ اس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ رات کے وقت روشنی بہت کم ہوتی ہے اور ذبح کرنے میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔

ایامِ نحر بھی تین ہیں اور ایامِ تشریق بھی تین ہیں اور یہ دونوں چار دنوں میں گزر جاتے ہیں۔ پہلا دن یعنی دسویں تاریخ صرف قربانی کا دن ہے اور کچھ نہیں۔ اور آخری دن یعنی تیرھویں تاریخ صرف تشریق کا دن ہے اور کچھ نہیں۔ اور درمیان کے دو دن یعنی گیارھویں اور بارھویں تاریخ قربانی اور تشریق دونوں کے ہیں۔

ایامِ نحر میں قربانی کرنا جانور کی قیمت صدقہ کر دینے سے کہیں افضل ہے۔ کیونکہ قربانی یا تو (بقول ابو حنیفہؒ) واجب ہونے کی حیثیت سے ادا ہوگی یا (بقول شافعیؒ) سُنّت ہونے کی حیثیت سے۔ اور صدقہ تو نفلِ محض کی حیثیت رکھتا ہے پس جو امر واجب ہو یا سنت وہ نفلِ محض سے بہر صورت افضل ہوتا ہے۔

قربانی کے افضل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قربانی ایامِ نحر کے گزر جانے سے فوت ہو جاتی ہے اور صدقہ تمام اوقات میں دیا جا سکتا ہے۔ تو قربانی آفاقی کے حق میں بمنزلہ طواف اور نماز کے ہوگی (یعنی جو شخص باہر سے مکہ مکرمہ میں آتا ہے تو اس کے لیے نفل ادا کرنے کی بجائے طواف زیادہ افضل ہے کیونکہ نوافل تو ہر وقت ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اور طواف کے مواقع محدود ہیں)

اگر کسی شخص نے قربانی نہ کی حتیٰ کہ قربانی کے دن گزر گئے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے بطورِ نذر اپنے اوپر قربانی واجب کی تھی۔ یا وہ تنگدست تھا لیکن وہ قربانی کا جانور خرید چکا تھا تو وہ اس جانور کو زندہ ہی صدقہ کر دے۔ اور اگر وہ شخص خوشحال تھا تو بکری کی قیمت کے بمقدار صدقہ کر دے خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ۔ اس لیے کہ غنی پر تو قربانی واجب ہوتی ہے۔ (البتہ بطورِ نذر واجب کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے) اور ہمارے نزدیک تنگ دست شخص پر اس وقت واجب ہوتی ہے جب وہ قربانی کی نیت سے خریدے۔ لیکن جب وقت جاتا رہا تو اس پر اس کا صدقہ واجب ہو جائے گا تاکہ ذمہ داری سے عہدہ براء ہو سکے۔ جیسا کہ نمازِ جمعہ فوت ہو جانے کی حالت میں ظہر کی صورت میں قضا کی جاتی ہے اور روزے عاجز ہونے کی حالت میں فدیہ کی صورت میں قضا کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور نہ قربانی کی جائے اندھے جانور کی۔ کانے جانور کی۔ لنگڑے جانور کی جو چل کر مذبح تک نہ جا سکتا ہو اور نہ انتہائی لاغر و کمزور جانور کی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قربانیوں میں چار قسم کے جانور جائز نہیں ہوتے۔ ایک تو کانا ہونا کہ اس کا کانا ہونا بالکل ظاہر اور واضح ہو۔ دوسرے لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن واضح ہے۔ تیسرے مریض جانور جس کا مرض بالکل عیاں ہے اور چوتھے وہ جانور جو اس قدر دُبلا ہو کہ اس کی

ہڈیوں میں بھی گودا باقی نہ رہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس جانور کا کان یا دُم کٹی ہوئی ہو وہ بھی قربانی میں جائز نہیں۔ کان کٹے ہوئے کی قربانی کا عدمِ جواز اس حدیث کی بناء پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا اے لوگو! کان اور آنکھ کو بنظرِ غائر دیکھ لیا کرو۔ اِسْتَشْرِفُوا کا مطلب یہ ہے کہ ان کی سلامتی تلاش کیا کرو۔

دُم کٹے کے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دُم بطریقِ مقصود ایک کامل عضو کی حیثیت رکھتی ہے۔ تو یہ بھی کان کی طرح ہوگی (کان کے مقطوع ہونے کے عدمِ جواز کی وجہ تو حدیث سے معلوم ہوگئی۔ تو دُم مقطوع ہونے کی صورت میں عدمِ جواز بھی گویا نص ہی سے ثابت ہوا۔ کیونکہ دونوں عضوِ کامل کی حیثیت رکھتے ہیں)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور اس جانور کی قربانی بھی جائز نہیں جس کے کان یا دم کا اکثر حصّہ ضائع ہو چکا ہو۔ اگر کان یا دُم کا اکثر حصّہ باقی ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ باقی رہنے کے اعتبار سے یا ضائع ہونے کے اعتبار سے اکثر حصّے کو کُل کا حکم دیا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تھوڑے بہت عیب سے احتراز ممکن نہیں ہوتا لہٰذا تھوڑے عیب کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اکثر عضو کی مقدار میں امام ابو حنیفہؒ سے مختلف روایات منقول ہیں۔ الجامع الصغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دم یا کان

یا آنکھ یا چکتی میں سے تہائی یا اس سے کم ضائع ہوا ہے تو جائز ہے اگر تہائی سے زیادہ ہو تو جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ تہائی حصے میں وارثوں کی رضامندی کے بغیر بھی وصیت نافذ کی جاتی ہے۔ تو تہائی کو قلیل کے زمرے میں شمار کیا جائے گا لیکن تہائی سے زیادہ میں ورثا کی رضامندی کے سوا وصیت نافذ نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا تہائی سے زائد کو کثیر کی ذیل میں شمار کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ سے چوتھائی کا قول بھی مروی ہے (کہ اگر عضو کا چوتھائی حصہ ضائع ہو گیا تو قربانی جائز نہ ہو گی) کیونکہ چوتھائی حصہ عضو کامل کی ترجمانی کرتا ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے (یعنی اگر عورت کے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جائے یا کپڑے کا چوتھائی حصہ ناپاک ہو۔ تو نماز سے مانع ہے)

امامؒ سے تہائی کی روایت بھی منقول ہے (کہ کسی عضو کے تہائی حصہ کے ضائع ہونے کی صورت میں قربانی جائز نہ ہو گی) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیثِ وصیت میں ارشاد ہے اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ کَثِیْرٌ یعنی تہائی کی وصیت کیا کرو کیونکہ تہائی حصہ کثیر ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر نصف سے زائد حصہ باقی ہو تو قربانی جائز ہو گی باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔ (کہ اگر نماز پڑھتے ہوئے عورت کی پنڈلی کا تہائی یا چوتھائی حصہ ننگا ہو تو طرفین کے نزدیک نماز کا اعادہ کرے

اگر چوتھائی سے کم حصہ ننگا ہو تو اعادہ نہ کرے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر نصف سے کم حصہ ننگا ہو تو اعادہ نہ کرے) فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنا قول امام ابو حنیفہؒ کو بتایا تو انھوں نے فرمایا کہ میرا قول بھی تمھارے قول کی طرح ہے۔ اس پر بعض مشائخ نے یہ نتیجہ نکالا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول سے امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

بعض حضرات نے کہا کہ امامؒ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرا قول تمھارے قول کے قریب قریب ہے۔ نصف عضو کے جواز کی راہ میں مانع ہونے میں صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں۔ (ایک روایت کے مطابق نصف جواز سے مانع ہے اور دوسری روایت کے مطابق جواز سے مانع نہیں) جس طرح کہ نصف عضو کے ننگا ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں منقول ہیں (ایک روایت کے مطابق عضو کے نصف ستر کا کھل جانا جوازِ صلوٰۃ سے مانع ہے کیونکہ نصف ایسی مقدار ہے جو حدِ قلت سے خارج ہے اور دوسری روایت کے مطابق مانع نہیں کیونکہ نصف مقدار حدِ کثرت میں داخل نہیں ہوتی)

قربانی کے جواز میں مانع مقدار کا آنکھ کے سوا دوسرے اعضاء میں معلوم کرنا تو آسان ہے۔ (البتہ آنکھ میں عیب کی قلت و کثرت پر مطلع ہونا ذرا دشوار ہے) مشائخ نے فرمایا کہ بکری کو ایک یا دو

روز چارہ نہ ڈالا جائے اور اس کی عیب دار آنکھ کو باندھ دیا جائے۔ (یعنی اس پر پٹی باندھ دی جائے) پھر آہستہ آہستہ گھاس اس کے قریب لایا جائے اور بکری جہاں سے گھاس دیکھ لے اس جگہ پر نشان لگا دیا جائے۔ پھر اس کی تندرست آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے اور گھاس کو آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ گھاس کو دیکھ لے وہاں نشان لگا دیا جائے پھر دیکھا جائے کہ دونوں نشان زیادہ جگہوں میں کتنا تفاوت ہے۔ اگر تفاوت تہائی مقدار ہے تو عیب دار حصہ تہائی ہے۔ اور تفاوت بقدر نصف ہو تو عیب دار حصہ بھی نصف ہوگا (اور تفاوت کے مطابق جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جائے گا)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جماء جانور کی قربانی جائز ہے۔ جماء اس جانور کو کہتے ہیں جس کے سینگ نہ ہوں۔ کیونکہ سینگوں سے کوئی مقصد متعلق نہیں ہوتا اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی بھی جائز ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے (کہ سینگ سے کوئی مقصد متعلق نہیں ہوتا)

مسئلہ: خصی جانور کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت بہت عمدہ ہوتا ہے۔ اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھے (اَقْرَنَیْن بڑے بڑے سینگوں والے) ذبح کیے جن میں سفید و سیاہ رنگ ملے ہوئے تھے اور وہ دونوں خصی تھے۔

مسئلہ:۔ اور دیوانے جانور کی قربانی بھی جائز ہے۔ ثَولاء سے مراد مجنون ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں جواز کا یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ جانور چارہ کھاتا ہو تو اس کا جنون مقصد کی راہ میں مخل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ چارہ نہ کھاتا ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

مسئلہ:۔ خارش زدہ جانور اگر موٹا تازہ ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ خارش کا اثر جلد تک ہوتا ہے اور گوشت اس سے متاثر نہیں ہوتا لیکن جانور اگر دبلا اور کمزور ہو تو جائز نہ ہوگا کیونکہ خارش گوشت میں بھی سرایت کر جاتی ہے جس سے گوشت میں عیب پیدا ہو جاتا ہے۔

لیکن ھتماء (جس کے دانت نہ ہوں) جانور کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دانتوں میں کثرت و قلّت کا اعتبار کیا جائے گا (کہ اگر نصف یا زائد دانت نہ ہوں تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر نصف یا زائد دانت باقی ہیں تو قربانی جائز ہے) امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر اس قدر دانت باقی ہیں جن سے وہ جانور چارہ کھا سکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ ایسی صورت میں مقصود حاصل ہے۔

مسئلہ:۔ اور سَکّاء یعنی جس جانور کے پیدائشی طور پر دانت نہ ہوں جائز نہیں۔ اگر ایسی صورت ہو (کہ پیدائشی طور پر کان نہ ہوں اگرچہ ایسی صورت نادر الوقوع ہے۔ کفایہ) کیونکہ جس جانور کے کان کا اکثر حصّہ کٹا ہوا ہو وہ جائز نہیں تو ایسا جانور جس کے کان ہی نہ ہوں بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

یہ تمام مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ یہ مذکورہ نقائص خرید کے وقت موجود ہوں۔ لیکن خرید کے وقت اگر جانور صحیح وسالم ہو پھر اس میں قربانی سے مانع عیب پیدا ہو گیا تو دیکھا جائے اگر وہ شخص خوش حال ہے تو اس پر دوسرا جانور واجب ہو گا اور اگر وہ تنگدست ہے تو اسے یہی کافی ہو گا۔ کیونکہ قربانی غنی پر تو ابتداء ہی سے شرعی طور پر واجب ہوتی ہے۔ خرید سے واجب نہیں ہوتی لہذا اس کے حق میں یہی جانور متعین نہ ہو گا۔ اور تنگ دست جب قربانی کی نیت سے کوئی جانور خرید لے تو اس وقت واجب ہوتی ہے تو یہ جانور اس کے حق میں متعین ہو گا اور اس پر نقصان کا تاوان بھی واجب نہ ہو گا جیسا کہ نصاب زکوٰۃ میں ہوتا ہے (مثلاً سال کے اختتام پر نصف مال جاتا رہے تو اب صرف باقی نصف کی زکوٰۃ واجب ہو گی۔ ضائع شدہ نصف مال کی زکوٰۃ بطور تاوان واجب نہ ہو گی)۔

اسی اصول اور قاعدے کے پیش نظر مشائخ نے کہا کہ جب خوشحال شخص کے ہاں قربانی کے لیے خرید کردہ بکری مر جائے تو اس کی جگہ دوسری بکری واجب ہو گی اور تنگ دست پر کچھ واجب نہ ہو گا۔

اگر پہلی بکری گم ہو گئی یا چوری ہو گئی اور اس نے دوسری خرید لی لیکن پھر پہلی بکری مل گئی ایام نحر کے دوران۔ تو خوشحال شخص پر ایک بکری کا ذبح کرنا واجب ہو گا اور تنگ دست کو دونوں کا ذبح کرنا ضروری ہو گا (کیونکہ غریب شخص جب قربانی کی نیت سے جانور خرید لے

تو وہ متعین ہو جاتا ہے لیکن خوشحال کے حق میں متعین نہیں ہوتا)۔
اگر بکری کو ذبح کرنے کے لیے لٹایا بکری تڑپی اور اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی۔ مالک نے اسے ذبح کر دیا تو استحسان کے پیش نظر جائز ہوگا۔ یہ ہماری رائے ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کی حالت اور اس کے مقدمات ذبح ہی سے ملحق ہوتے ہیں۔ تو گویا یہ عیب ذبح ہی سے پیدا ہوا۔ از روئے اعتبار شرعی اور حکم کے (یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکماً ذبح ہیں تو اجازت شرعی اور حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ کیونکہ ذبح کے بعد بھی تو ٹانگ کے ٹکڑے ہوتے ہیں)۔
اگر اسی طرح حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہو گیا پھر اچانک بھاگ نکلا۔ لیکن اسے اُسی وقت پکڑ لیا گیا (تو بھی حالت مذکورہ قائم شمار ہوگی گویا وہ ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا) اسی طرح اگر وہ فوراً نہ پکڑا جا سکا بلکہ کچھ تاخیر سے پکڑا گیا تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے (گویا وہ فوراً پکڑ لیا گیا) لیکن امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عیب مقدماتِ ذبح سے پیدا ہوا ہے لہٰذا وہ حالتِ ذبح سے ملحق ہوگا۔
مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی اونٹ۔ گائے اور بکری کی جنس سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ان اقسام کی قربانی کا شریعت سے پتا چلا ہے۔ ان اقسام کے علاوہ اور کسی قسم کی قربانی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

سے منقول نہیں اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔
مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اونٹ۔ گائے اور بکری سب میں سے ثنی یا اس سے زائد کی قربانی جائز ہے سوائے دُنبہ کے۔ کیونکہ دنبہ میں جذع بھی جائز ہے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے کہ ثنا یا ذبح کیا کرو۔ اگر تم میں سے کسی کو ثنی ذبح کرنا دشوار ہو تو وہ جذع قسم کا دُنبہ ذبح کر سکتا ہے نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دُنبہ سے جذع بہترین قربانی ہے۔

مشائخ نے فرمایا یہ اس وقت ہے جب کہ جذع اس قدر موٹا اور طاقتور ہو کہ اگر اسے ثنی عمر والوں کے ساتھ ملا دیا جائے تو دور سے دیکھنے والے پر مشتبہ ہو جائے (یعنی چھوٹے بڑے کی تمیز نہ رہے بلکہ جذع ان کے ساتھ مل کر ان جیسا ہی دکھائی دیتا ہو)۔

فقہاء کے مسلک کے مطابق دُنبوں میں سے جذع وہ ہے جس پر چھ ماہ گزر چکے ہوں۔ امام زعفرانیؒ فرماتے ہیں کہ سات ماہ کا ہو۔ دنبوں اور بکریوں میں ثنی وہ ہے جس کی عمر ایک سال ہو جائے اور گائے بیل سے دو سال کا بچہ ثنی ہے اور اونٹوں سے پانچ سال کا۔ اور بھینس بھی گائے کے ذیل میں داخل ہے کیونکہ اس کی جنس وہی ہے۔ اور جو جانور پالتو اور وحشی جانور کے اختلاط سے پیدا ہو وہ ماں کے تابع ہوگا۔ کیونکہ تابع ہونے میں ماں کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر بھیڑیے نے بکری سے جفتی کی تو بچے کی قربانی جائز ہوگی۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ سات آدمیوں نے مل کر ایک گائے قربانی دینے کے لیے خرید کی۔ ان میں سے ایک شریک یوم نحر سے پہلے مرگیا۔ لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ اس کی طرف سے اور اپنی طرف سے تم ذبح کرو تو ان کے لیے جائز ہوگا۔ اگر چھ اشخاص کے ساتھ ایک نصرانی شریک ہو یا ایسا شخص شریک ہو جس کی نیت قربانی کی نہیں بلکہ صرف گوشت کی ہے تو اس گائے کی قربانی کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے۔ لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کی نیت قربت کی ہو اگرچہ قربت کی جہتیں مختلف ہوں جیسے قربانی۔ دمِ قران اور دمِ تمتع (یعنی ایک نے قربانی کی نیت کی۔ دوسرے نے دمِ قران کی اور تیسرے نے دمِ تمتع کی اور چوتھے نے کسی اور قربت کی تو جائز ہے۔ اگرچہ قربت کی جہات مختلف ہیں مگر سب کی نیت قربت کی ہے۔ قران یہ ہے کہ میقات پر احرام باندھتے ہوئے حج وعمرہ کی اکٹھی نیت کی جائے۔ اس کے لیے جو قربانی کی جائے اسے دمِ قران کہتے ہیں تمتع یہ ہے کہ میقات سے صرف عمرے کے لیے احرام باندھے اور واجباتِ عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول دے۔ حج کے لیے الگ احرام باندھے۔ اور اس کے لیے دی گئی قربانی کو دمِ تمتع کہا جاتا ہے) یہ احناف کا مسلک ہے کیونکہ جہات قربت اگرچہ مختلف ہیں لیکن مقصد واحد ہے یعنی قربت وعبادت۔ تو متن میں مذکور پہلی صورت میں یہ شرط پائی جاتی ہے۔

کیونکہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی عند الشرع قُربت شمار کی جاتی ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قُربانی دی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لیکن دوسری صورت میں یہ شرط مفقود ہے کیونکہ نصرانی قربت کی اہلیت سے عاری ہیں۔ اسی طرح صرف گوشت کی نیت کرنا قربت کے منافی ہے۔ تو جب قربانی کا بعض حصہ بطور قربت واقع نہ ہوگا اور خون بہانا قربت ہونے کے معنی قابلِ تقسیم و تجزّی نہیں تو وہ پورے طور پر ہی قربت واقع نہ ہوگا۔ لہذا جواز ممکن نہ رہا۔

اور یہ جو کچھ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے استحسان کے پیشِ نظر ہے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پہلی صورت بھی جائز نہ ہو چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں یہی منقول ہے کیونکہ میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا تبرّع بالاتلاف ہے (یعنی مال صرف کرنے کی صورت میں تبرع اور احسان ہے) تو یہ دوسرے کی طرف سے جائز نہیں ہوتا جیسے میت کی طرف اعتاق جائز نہیں ہوتا (یعنی اعتاق اگرچہ قربت ہے لیکن اس میں مال کے تلف کی صورت پائی جاتی ہے لہذا میت کی طرف سے بطور تبرّع جائز نہیں)

ہم کہتے ہیں کہ قربت کبھی میت کی طرف سے بھی واقع ہو جاتی ہے (جب کہ کسی دوسرے پر کوئی شے لازم نہ آتی ہو) جیسے کہ میت کی طرف سے صدقہ دینا (اور قربانی کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ صرف

قربت ہے اور مذکورہ صورت میں کسی دوسرے پر کچھ لازم نہیں آرہا) بخلاف اعتاق یعنی آزاد کرنے کے کیونکہ اس میں آزاد کرنے والے پر ولاء لازم آتا ہے اور میّت پر ولاءِ عتاقہ لازم کرنے کی اہلیت نہیں)۔

اگر انھوں نے جانور کو ورثاء میں سے صغیر کی طرف سے ذبح کیا یا اُمّ ولد کی طرف سے تو بھی جائز ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ قربت مالیہ ہے (دوسرے کی طرف سے جائز ہوگی)۔

اگر شرکاء میں سے ایک شریک وفات پا گیا اور باقی شرکاء نے فوت ہونے والے شریک کے ورثاء کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ قربانی کا بعض حصّہ بطور قربت واقع نہیں ہوا (کیونکہ ایک شریک کی وفات سے اس کا حصّہ ورثاء کی میراث میں داخل ہو گیا اور ورثاء کی طرف سے اجازت مفقود ہے) مگر متن میں مذکور صورت میں ورثاء کی طرف سے اجازت موجود ہے لہٰذا قربانی دینا بطور قربت واقع ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ قربانی کے گوشت سے خود بھی کھائے اور اغنیاء و فقراء کو بھی کھلائے اور ذخیرہ بھی کر سکتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں نے پہلے تو تمھیں (تین دنوں سے زائد) قربانی کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا۔ لیکن اب تمھیں کھانے اور ذخیرہ کرنے کی اجازت ہے۔ قربانی دینے والا جب کہ خود غنی ہو اور اس کے لیے کھانا جائز ہے

تو اس سے اس امر کے جواز کا پتا بھی چل گیا کہ وہ غنی شخص کو بھی کھلا سکتا ہے۔

مسئلہ: مستحب یہ ہے کہ صدقے کے لیے گوشت تہائی حصّہ سے کم نہ کیا جائے۔ کیونکہ قربانی کی تین جہات ہیں اول خود کھانا۔ دوم ذخیرہ کرنا جیسا کہ ہم نے روایت کیا اور سوم دوسروں کو کھلانا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ یعنی قربانی کا گوشت قانع اور سوالی بن کر آنے والے دونوں کو کھلایا کرو۔ تو قربانی کا گوشت تین جہتوں سے تین حصوں میں منقسم ہو گا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی کی کھال کا صدقہ کر دے کیونکہ کھال بھی قربانی کی جز ہے۔ یا اس سے ایسی چیز بھی بنا سکتا ہے جو گھر کے استعمال میں کام آئے۔ جیسے دستر خوان (یا جائے نماز) یا چرمی تھیلا۔ یا چھلنی یا اس جیسی اور چیز۔ کیونکہ کھال سے انتفاع ممنوع نہیں۔ اور اس امر میں کچھ مضائقہ نہیں کہ کھال کے عوض کوئی ایسی چیز خریدے کہ جس کا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع حاصل کیا جائے یہ حکم استحسان کے پیش نظر ہے اور یہ انہی اشیاء کی مانند ہیں جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے (جا نماز اور چرمی تھیلا وغیرہ) کیونکہ بدل کا حکم وہی ہوتا ہے جو مبدل کا ہو۔

کھال کے بدلے ایسی چیز نہ خریدے جس کو ہلاک اور ختم کر دینے کی صورت ہی میں نفع اٹھایا جا سکتا ہو جیسے کہ سرکہ اور مصالحہ جات وغیرہ۔

دراہم کے عوض فروخت پر قیاس کرتے ہوئے ۔ (یعنی کھال کو دراہم کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ یا تو دراہم کو خرچ کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یا بطور تمول جمع کیا جاتا ہے) دراہم کے عوض بیع کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا تصرف دراصل تمول حاصل کرنے کا تصرف ہے (اور جو عمل قربت کے لیے ہو اس میں اس قسم کا تصرف جائز نہیں ہوتا) صحیح روایت کے مطابق گوشت بھی بمنزلہ جلد کے ہے (یعنی قربانی کے گوشت کو فروخت کر کے کوئی چیز خریدنا ممنوع ہے)

اگر اس نے کھال یا گوشت دراہم کے عوض فروخت کیا یا ایسی چیز کے بدلے بیچا جس کو تلف کیے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہوتا تو اس کی قیمت کا صدقہ کر دے ۔ کیونکہ قربت گوشت اور کھال سے منتقل ہو کر اس کے عوض و بدل کی طرف آگئی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جس شخص نے قربانی کی کھال فروخت کی (اور قیمت سے نفع حاصل کرنے لگا) تو اس کی قربانی نہ ہو گی۔ آپؐ کے اس ارشاد سے بیع کا مکروہ ہونا ظاہر ہے ۔ البتہ جہاں تک نفس بیع کا تعلق ہے جائز ہے ۔ کیونکہ ذابح کی ملکیت باقی ہے اور اسے سپرد کرنے پر قدرت بھی حاصل ہے۔

قصاب کی اجرت قربانی کے گوشت سے نہ دی جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضؓ سے فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولیں اور مہاریں بھی صدقہ کر دو ۔ اور قصاب کی اجرت قربانی میں سے مت دو قصاب

کی اُجرت سے ممانعت ان اشیاء کی بیع سے بھی ممانعت ہے (کہ ان میں سے کسی چیز کو فروخت نہیں کیا جا سکتا) کیونکہ قصاب کی اُجرت بھی معنوی طور پر بیع ہی ہے۔

ذبح سے پہلے قربانی کے جانور سے بال اتار لینا جائز نہیں۔ کہ بال اتار کر ان سے انتفاع کرے کیونکہ اس نے اس امر کا التزام کیا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزاء کے ساتھ قربت کی ادائیگی کرے گا۔ البتہ ذبح کے بعد بال اتارنا جائز ہے۔ کیونکہ ذبح کر دینے سے قربت کی تکمیل ہوگئی۔ جیسا کہ ہدی میں ہوتا ہے (یعنی جس جانور کو قربانی کے لیے بسوئے حرم روانہ کیا جاتا ہے وہ پورے اجزاء کے ساتھ قربت واقع ہوتا ہے۔ ذبح سے قبل اس کے کسی جزء سے انتفاع جائز نہیں ہوتا۔ کہ اس کے بال اتار کر اپنے کام میں لائے جائیں)

قربانی کے جانور کا دودھ دوہ کر انتفاع حاصل کرنا بھی مکروہ ہے جیسا کہ بالوں کے بارے میں بیان کیا گیا ہے (اگر دودھ کے نہ دُہنے میں جانور کی تکلیف کا احتمال ہو تو ٹھنڈا پانی چھڑک کر دودھ منقطع کرنے کی کوشش کرے ورنہ دودھ نکال کر صدقہ کر دے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر قربانی دینے والا ذبح کرنے کے عمل سے اچھی طرح شناسا ہو تو مناسب یہی ہے کہ وہ قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے۔ اگر خود بہتر طور پر نہ جانتا ہو تو پھر دوسرے سے مدد لینا مناسب ہے۔ اور جب ذبح کے کام میں دوسرے سے مدد

لیے تو اسے چاہیے کہ ذبح کے وقت وہاں موجود رہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی لخت جگر حضرت فاطمہؓ سے فرمایا اٹھو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہو اس لیے کہ اس کے خون کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی تیرے تمام گناہ بخش دیے جائیں گے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ کتابی یعنی نصرانی یا یہودی سے ذبح کرانا مکروہ ہے کیونکہ عملِ ذبح قربت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور کتابی شخص قربت کی اہلیت سے محروم ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کتابی سے کہہ کر ذبح کرایا تو قربانی جائز ہو گی۔ کیونکہ کتابی ذبح کرنے کے لائق ہے اور قربانی کا بطورِ قربت واقع ہونا مسلمان کی طرف سے اسے نائب بنانے اور نیت کی بنا پر ہے۔ بخلاف اس کے اگر مجوسی کو ذبح کرنے کا حکم دے تو جائز نہ ہو گا کیونکہ مجوسی ذبح کرنے کے قابل نہیں تو اس کا ذبح کرنا قربانی کو فاسد کرنے کے مترادف ہو گا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو شخصوں نے غلطی سے ایک دوسرے کا جانور ذبح کر دیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائے گی اور ان پر ضمان بھی واجب نہ ہو گی۔ یہ استحسان کے مدِ نظر ہے۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرے تو یہ اس کے لیے جائز و حلال نہ ہو گا اور وہ جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ نیز یہ ذبح قیاس کے پیشِ نظر اس کی قربانی کے لیے کافی نہ ہو گی۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ استحسان کے مدنظر یہ قربانی جائز

ہو جائے گی (ہر ایک کی طرف سے) اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہ ہوگی۔ یہی ہمارا قول ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی بکری اس کی اجازت کے بغیر اس نے ذبح کی ہے تو اسے ضامن ہونا چاہیے جیسا کہ اس بکری کو ذبح کرے جو قصاب نے (گوشت فروخت کرنے کے لیے) خریدی ہے (تو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنے سے ضمان واجب ہوتی ہے کیونکہ ممکن ہے قصّاب نے اسے کچھ دنوں بعد ذبح کرنا ہو)۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے لیے خریدی ہوئی بکری ذبح کے لیے متعیّن ہو چکی ہے کیونکہ اسے قربانی کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ مالک پر واجب ہے کہ وہ بعینہٖ اسی جانور کو ایّامِ نحر میں ذبح کرے۔ اور اس کے بدلے دوسرا جانور تبدیل کرنا مکروہ ہے۔ جب بکری ذبح کے لیے متعیّن ہو گئی تو گویا مالک ہر ایسے شخص سے جو ذبح کرنے کا اہل ہے مدد حاصل کرنے والا ہوا۔ اور اس کو دلالۃً اجازت دینے والا ہوا۔ کیونکہ ان ایام کے گزر جانے سے قربانی کا وقت فوت ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ مالک کو کوئی ایسا عارضہ پیش آ جائے جس کی بنا پر وہ خود ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے۔ تو یہ اس شخص کی طرح ہوگا جو ایسی بکری کو ذبح کرے کہ قصاب نے اس کے پاؤں باندھ رکھے ہوں۔ (اور مثلاً خود چھری لینے چلا گیا اور بعد میں دوسرے نے ذبح کر دی تو اس صورت میں ضمان نہیں ہوتا کیونکہ دلالۃً قصّاب

کی طرف سے اجازت منصور ہوگی)

اگر سوال کیا جائے کہ مذکورہ صورت میں مالک سے ایک امر مستحب فوت ہو جاتا ہے اور وہ یہ تھا کہ اپنی قربانی کو خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرتا یا بوقت ذبح وہاں موجود ہوتا لہٰذا اس صورت میں وہ راضی نہ ہوگا (اور اس کی طرف سے دلالۃً اجازت کیسے سمجھی جائے گی)۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس صورت میں تو مالک کو دو مستحب امر حاصل ہو رہے ہیں ایک یہ کہ جس جانور کو اس نے قربانی کے لیے متعین کیا تھا اس کی قربانی کا ہو جانا۔ دوسرے یہ کہ واجب کی ادائیگی میں عجلت کا پایا جانا (یعنی جلد ہی اپنے ذمہ سے عہدہ برآء ہو جانا) لہٰذا اس صورت میں مالک راضی ہوگا۔ (اور دلالۃً اس کی طرف سے اجازت پائی گئی)۔

ہمارے علماءِ کرام کے نزدیک اسی قسم کے اور بھی مسائل استحسانیہ ہیں (کہ جن میں قیاساً ضمان واجب ہوتا ہے اور استحساناً نہیں ہوتا) اور وہ یہ ہیں اگر کسی نے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ یا دوسرے کی گندم پیس دی۔ یا کسی کا گھڑا اس کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھایا اور وہ ٹوٹ گیا۔ یا کسی کے چوپایہ پر بوجھ لادا اور جانور مر گیا۔ ان میں سے ہر ایک چیز مالک کی اجازت کے بغیر ضمان کا سبب ہے (اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے) لیکن اگر مالک نے گوشت ہانڈی میں ڈال کر اسے چولہے پر رکھا ہوا تھا اور ہانڈی تلے لکڑیاں رکھی تھیں۔ یا مالک نے گندم ٹوکری میں

ڈال کر چکی کے دہانے پر رکھی ہوئی تھی (جس کے سوراخ سے تھوڑے تھوڑے دانے چکی میں گرتے رہتے ہیں) اور چکی چلانے والا جانور بھی ساتھ باندھ دیا گیا تھا۔ یا گھڑا اٹھوانے کی صورت میں گھڑا مالک کی طرف جھکا ہوا تھا یا جانور پر بوجھ لادنے کی صورت میں مالک نے چارپائے پر بوجھ لادا ہوا تھا اور وہ بوجھ راستے میں گر گیا۔

تو پہلی صورت میں اس شخص نے یہ کیا کہ ہانڈی تلے آگ جلا دی اور گوشت پکا دیا۔ یا دوسری صورت میں اس نے جانور کو ہانک دیا اور گندم پیس ڈالی یا تیسری صورت میں اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی مدد کی اور گھڑا دونوں کے درمیان ٹوٹ گیا۔ یا چوتھی صورت میں جانور پر وہ چیز رکھ دی جو گر گئی تھی اور دوبارہ بوجھ رکھنے سے جانور ہلاک ہو گیا۔ تو استحسان کے مدنظر ان تمام صورتوں میں وہ ضامن نہ ہو گا۔ کیونکہ دلالۃً اجازت موجود ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا (کہ اگر دلالۃً اجازت ثابت ہو جائے تو ضمان واجب نہیں ہوتا) تو ہم متن کے مسئلہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے صراحۃً دوسرے کی قربانی اس کی اجازت کے بغیر ذبح کی (جس میں اگرچہ صریح اذن تو موجود نہیں۔ مگر دلالۃً اذن موجود ہے نیز انھوں نے غلطی سے ایسا کیا ہے عمدًا نہیں کیا۔ اس لیے ضمان واجب نہیں کیا جا سکتا) اور یہ صورت (قیاس کے تقاضے کے خلاف ہونے کی بنا پر) امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی ہے۔ اور اس میں

قیاس واستحسان دونوں کا اجراء ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ لہٰذا استحسان کے پیشِ نظر ہر شخص اپنے مذبوح جانور کو دوسرے سے لے لے اور اسے ضامن نہ بنائے۔ کیونکہ دلالتِ حال کے پیشِ نظر گویا اس کا ساتھی اس فعل میں اس کی طرف سے وکیل ہے۔

اگر دونوں کو قربانی کا گوشت کھا چکنے کے بعد اس غلطی کا علم ہوا تو مناسب ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے جائز اور حلال کر دے۔ اور دونوں کی قربانی جائز ہو گی کیونکہ اگر ابتدائً ہی ہر ایک دوسرے کو کھلا دیتا تو جائز ہوتا اگرچہ وہ غنی ہی ہوتا۔ اسی طرح اسے انتہاءً یعنی کھانے کے بعد بھی دوسرے کے لیے مباح کرنے کا اختیار ہے۔

اگر دونوں میں جھگڑا پیدا ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو گوشت کی قیمت کا ضامن بنا سکتا ہے لیکن قیمت لینے کے بعد اس کا صدقہ کر دے کیونکہ قیمت گوشت کا بدل ہے۔ جیسا کہ اپنی قربانی کے جانور کو فروخت کر دے (تو قیمت کا صدقہ ضروری ہوتا ہے) اس لیے کہ جب وہ قربانی اس کے ساتھی کی طرف سے ادا ہو گئی تو اس کا گوشت بھی اسی ساتھی کا ہو گا اور جو شخص کسی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کر دے تو اس کا وہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا (یعنی قیمت کا ضمان واجب ہوتا)

مسئلہ :- اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری چھین کر ذبح کر دی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ غاصب قیمت کی ادائیگی

سے سابق غصب کے وقت ہی سے بکری کا مالک قرار دیا جائے گا۔
(تو گویا اس نے اپنی مملوکہ بکری کی قربانی دی) بخلاف اس کے اگر کسی
نے اپنی بکری دوسرے کے پاس بطور ودیعت رکھی اور مودَع نے بکری
بطور قربانی ذبح کردی (تو قربانی جائز نہ ہوگی اور مودَع قیمت کا
ضامن ہوگا) کیونکہ امین ذبح کے بعد اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے
لہٰذا اس کے لیے ملکیت ذبح کے بعد ہی ثابت ہوگی۔ (اور جب بکری
ذبح کی گئی تو اس کی ملکیت موجود نہ تھی۔ لہٰذا قربانی ادا نہ ہوئی۔ اور
غصب کی صورت میں ملکیت غصب کے وقت سے ثابت ہو جاتی
تھی۔ اس لیے غصب اور ودیعت میں فرق ظاہر ہو گیا)۔
وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

كِتَابُ الْكَرَاهِيَّةِ

(مکروہ امور کے بیان میں)

مصنّف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فقہاء کرام نے مکروہ کے معنی میں کافی بحث و کلام کی ہے (مکروہ وہ امور ہیں جن سے احتراز و اجتناب ضروری ہو۔ اس میں فقہاء نے کئی اصطلاحات قائم کی ہیں۔ مثلاً مکروہ تحریمی یعنی جو حرام سے قریب تر اور جواز سے دور ہو۔ مکروہ تنزیہی جو جواز کے قریب ہو لیکن خلافِ اولیٰ ہو۔ بہر صورت مکروہ امور سے بچنے کو شریعت میں پسندیدہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ اس کی تفصیلات کتب اصول میں مذکور ہیں) امام محمدؒ سے صراحۃً یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے (یعنی مکروہ تحریمی حرام ہوتا ہے) چونکہ مجتہد کو اس بارے میں کوئی نصّ قطعی نہ مل سکی (بلکہ ظنّی دستیاب ہوئی) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہ کیا گیا (ورنہ حرام قطعی کا منکر کافر ہوتا ہے اور عدم نصّ قطعی کی بنا پر مکروہ کا منکر کافر نہیں ہوتا)

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے

قریب قریب ہوتا ہے (لہٰذا جس طرح حرام کا ترک ضروری ہوتا ہے ایسے ہی امر مکروہ کا ترک بھی ضروری ہے اور یہ بحث متعدّد فصول پر مشتمل ہے۔ان میں سے پہلی یہ ہے۔

فَصْلٌ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ

(کھانے پینے کی اشیاء میں مکروہ وممنوع کا بیان)

مسئلہ:۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گدھی کا گوشت، اس کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب مکروہ ہیں۔(گدھے کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ صرف دودھ کی مناسبت سے مادۂ خر کا ذکر کیا گیا) امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اونٹ کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی تأویل یہ ہے کہ دوا کی غرض اور مجبوری کی بناء پر اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔اس مسئلہ کی پوری تفصیلات ہم کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں۔اب ہم ان تفصیلات کا اعادہ نہیں کریں گے۔دودھ چونکہ گوشت کی پیداوار ہے لہٰذا جو حکم گوشت کا ہوگا وہی دودھ کا ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔چاندی اور سونے کے برتنوں میں کھانا، پینا، تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں سب کے لیے جائز نہیں۔اس شخص کے بارے میں جو سونے چاندی کے برتنوں میں

پیتا ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک وہ شخص اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ داخل کر رہا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ کی خدمت میں پینے کی کوئی چیز چاندی کے برتن میں پیش کی گئی تو آپؓ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

جب پینے کے معاملے میں عدم جواز ثابت ہو گیا تو تیل لگانے اور دوسری چیزوں کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ دوسرے امور بھی معنوی طور پر کھانے پینے کی طرح ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال مشرکین کے طریقہ و عادت سے مشابہت اختیار کرنا ہے۔ نیز عیّاش اور فضول خرچ لوگوں کی عیّاشی اور اسراف کی طرح یہ فضول خرچی اور عیّاشی ہے (جو ایک مسلمان کے شایانِ شان نہیں)۔

جامع صغیر میں ان اشیاء کے بارے میں یُکْرَہُ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن کراہت سے مراد حرمت ہے۔ اس حکم میں مرد اور عورت برابر ہیں کیونکہ نہی میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی طرح سونے یا چاندی کے چمچ سے کھانا یا چاندی اور سونے کی سلائی سے سرمہ لگانا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ یا وہ اشیاء جو ان کے مشابہ ہوں مثلاً سرمہ دانی اور آئینہ وغیرہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا قلعی، شیشہ، بلّور اور عقیق کے برتنوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ

ایسے برتنوں کا استعمال بھی مکروہ ہے کیونکہ معنوی طور پر یہ بھی سونے چاندی کے برتنوں کی طرح ہیں کیونکہ ایسے برتن بھی ذریعۂ تفاخر ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ بات ایسے نہیں کیونکہ مشرکین کی عادت یہ نہ تھی کہ وہ سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں سے تفاخر کریں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے برتنوں میں پینا جو چاندی سے مرصّع ہوں جائز ہے۔ چاندی سے مرصّع زین پر سواری کرنا اور چاندی سے مرصّع کرسی اور چاندی سے مرصع تخت پر بیٹھنا جائز ہے جب کہ چاندی کی جگہ سے احتراز کیا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ایسے مرصع برتن سے پانی پینے کی صورت میں چاندی پر منہ رکھنے سے پرہیز کرے۔ یہ بھی کہا گیا کہ منہ رکھنے کے علاوہ چاندی کی جگہ کو پکڑنے سے بھی احتراز کرے۔ تخت اور زین (اور کرسی) کی صورت میں چاندی لگی ہوئی جگہ پر نہ بیٹھے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا یہ سب کچھ مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کا قول بعض روایات کی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے اور دیگر بعض روایات کی بناء پر امام ابویوسفؒ کے ساتھ۔

اسی اختلاف پر محمول ہے ان برتنوں کا حکم جو سونے کی تاروں سے جڑے ہوں اور وہ کرسی جو سونے چاندی کی تاروں سے جڑی ہو اور یہی حکم ہے اگر یہ بات تلواریں کی گئی۔ یا پتھر کی سان میں (جس پر تلوار تیز کرتے ہیں) اور آئینے کے چوکھٹے میں یا قرآن کریم کو سونے چاندی سے جڑاؤ کیا گیا۔ اور اسی طرح کا اختلاف ہے گھوڑے کی لگام۔

رکاب اور گھوڑے کے دُم کے کپڑے یعنی دمچی میں جب کہ وہ سونے چاندی سے مرصع ہوں۔ اور اس کپڑے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے جس میں سونے چاندی کی تاروں سے کتابت کی گئی ہو۔

مذکورہ بالا اختلاف ان اشیاء میں اس صورت میں ہے جب کہ سونا اور چاندی ان اشیاء سے علیحدہ ہو سکتا ہو۔ لیکن سونے چاندی کا وہ ملمع جو علیحدہ نہیں ہو سکتا تو بالاتفاق ایسی اشیاء کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

مذکورہ اشیاء کے استعمال کے عدمِ جواز کی دلیل صاحبینؒ کے نزدیک یہ ہے کہ کسی ایسے برتن کے ایک جزء کا استعمال پورے برتن کے استعمال کرنے کے مترادف ہے۔ (کیونکہ برتن میں تجزی کا احتمال نہیں ہوتا کہ کچھ حصہ مباح ہو اور کچھ ممنوع) تو اس برتن کا استعمال اسی طرح ممنوع ہوگا جیسے کہ سونے اور چاندی کی جگہ کا استعمال ممنوع ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ برتن سے لگا ہوا سونا چاندی تابع کے درجہ میں ہے۔ اور توابع کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہ جُبّہ جس میں ریشم کا سنجاف لگا ہو یا وہ کپڑا جس پر ریشم سے کاڑھے ہوئے بیل بوٹے ہوں۔ یا سونے کی وہ کیل جو کسی نگینہ میں جڑی ہوئی ہو۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی نے اپنا مجوسی نوکر یا مجوسی غلام بازار بھیجا پس اس نے گوشت خریدا۔ اور کہا کہ میں نے یہ گوشت ایک نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کے لیے

کھانا جائز ہوگا۔ کیونکہ معاملات میں کافر کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ صحیح خبر ہے اور وہ ایسے آدمی سے صادر ہو رہی ہے جو صاحب عقل ہے اور ایسا دین رکھتا ہے جس میں حرمتِ کذب کا اعتقاد رکھا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کے معاملات کثیر الوقوع ہیں اس لیے ضرورت و حاجت اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی خبر کو قبول کیا جائے۔

اگر صورتِ حال اس کے علاوہ ہو تو اسے کھانے کی گنجائش نہ ہوگی۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ذبیحہ مسلمان یا کتابی کے علاوہ کسی اور کا ہو کیونکہ جب حلت کے سلسلے میں مجوسی کا قول قابلِ قبول ہے تو حرمت کے سلسلے میں اس کا قول بدرجۂ اولیٰ قابلِ قبول ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا۔ جائز ہے کہ ہدیہ اور اذن کے سلسلے میں غلام، جاریہ اور بچے کا قول قبول کر لیا جائے کیونکہ تحائف عموماً انہی لوگوں کے ہاتھ ارسال کیے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ملک میں سفر کرتے ہوئے یا بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے گواہوں کو ساتھ لیے پھریں۔ اگر ان کا قول قابلِ قبول نہ ہو تو نوبت حرج و ضرر تک جا پہنچے گی۔

جامع صغیر میں ہے جب جاریہ نے ایک شخص سے کہا کہ مجھے میرے آقا نے تیرے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے۔ تو اس شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ باندی کو لے لے کیونکہ اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ باندی آقا کے ایسے ہدیہ کی خبر دے جو اس کی ذات کے علاوہ ہے یا ایسے

ہدیے کی خبر دے جس کا اس کی ذات سے تعلّق ہے۔ جیساکہ ہم نے بیان کیا کہ تحائف عموماً انہی لوگوں کے ہاتھ ارسال کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ معاملات میں فاسق آدمی کا قول بھی قابلِ قبول ہوگا البتہ دیانات میں عادل مسلمان کے سوا کسی اور کا قول قابلِ قبول نہ ہوگا۔ ان دونوں میں وجہِ فرق یہ ہے کہ معاملات کا وقوع کثرت کے ساتھ مختلف لوگوں کے درمیان ہوتا رہتا ہے اگر ہم عدالت جیسی ایک زائد شرط عائد کردیں تو یہ حرج و مشقت تک پہنچا دے گی۔ لہٰذا معاملات میں فردِ واحد کا قول بھی قابلِ قبول ہوتا ہے عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلم۔ غلام ہو یا آزاد۔ مرد ہو یا عورت تاکہ حرج کا ازالہ کیا جاسکے۔ لیکن دیانات کا وقوع اس کثرت سے نہیں ہوتا جس کثرت سے معاملات کا وقوع ہوتا ہے لہٰذا دیانات میں زائد شرط کے عائد کرنے کا جواز ہے۔ اسی بناء پر دیانات میں مسلمان عادل کے سوا دوسرے کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فاسق تو دینی معاملات میں متّہم ہوتا ہے اور کافر احکامِ الٰہی کا التزام ہی نہیں کرتا۔ تو وہ مسلمان پر کسی حکم کے لازم کرنے کا اہل نہ ہوگا۔ بخلاف معاملات کے کہ کافر شخص ہمارے ملک میں معاملات کیے بغیر کیسے زندگی گزار سکتا ہے (یعنی اگر وہ بلادِ اسلامیہ میں باہمی معاملات سرانجام نہ دے تو اس کی زندگی دوبھر ہو جائے زندگی کی بقاء کے لیے اسے معاملات کرنے کی ضرورت ہے) اور معاملے کا امکان اس کے لیے اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ معاملات میں

اس کے قول کو قابلِ قبول گردانا جائے۔ لہٰذا معاملات کے سلسلے اس کے قول کو معتبر تسلیم کرنے کی ضرورت و حاجت ہے۔ اس لیے اسی بناء پر معاملات میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

ظاہرالروایۃ کے مطابق مستورالحال شخص کا (یعنی جس شخص کی عدالت یا فسق کا کچھ پتا نہ ہو) قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ مستورالحال شخص کا قول دیانات میں قبول کیا جائے گا کیونکہ امامؒ کا مسلک یہی ہے کہ مستور شخص کی گواہی پر حکم قضاء جائز ہے۔

ظاہرالروایۃ کے مطابق مستورالحال اور فاسق دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ دونوں کے خبر دینے میں غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دیانات میں غلام، آزاد اور عورت کا قول قابلِ قبول ہوگا بشرطیکہ وہ عادل ہوں کیونکہ عدالت کے ہوتے ہوئے جانبِ صدق کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اور اسی سچائی کی بناء پر قول کو قبولیت حاصل ہوتی ہے۔

کچھ معاملات کا تذکرہ تو ہم کر چکے ہیں (جیسے شراء اور اذن) اور معاملات میں سے توکیل بھی ہے (یعنی اس کا یہ خبر دینا کہ میں فلاں کی طرف سے وکیل ہوں۔ یا فلاں شخص فلاں کا وکیل ہے)

دیانات میں سے یہ کہ مثلاً پانی کی نجاست کی خبر دے اگر کوئی عادل مسلمان اس امر کی خبر دے تو سامع اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے اگر خبر دینے والا فاسق یا مستورالحال ہو تو سامع تحری کرے اگر دلائل و قرائن

کی روشنی میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ خبر دینے والا سچا ہے تو تیمم
کرلے اور اس پانی سے وضو نہ کرے اگر وہ پانی کو گرا کر تیمم کرے تو اس
میں زیادہ احتیاط ہے۔

عدالت کے ہوتے ہوئے کذب کا احتمال ساقط ہو جاتا ہے تو
اس صورت میں پانی گرا کر احتیاط کی صورت اختیار کرنے کے کچھ معنی
نہ ہوں گے۔

مسئلہ تحری میں تحری ظن و گمان کا نام ہے (وہ کوئی دلیل شرعی نہیں)
اگر اس کی غالب رائے یہ ہو۔ کہ وہ خبر دینے میں کاذب ہے تو اس
پانی سے وضو کرلے اور تیمم نہ کرے۔ کیونکہ تحری کی بنا پر جانب کذب کو
ترجیح حاصل ہو چکی ہے۔ اور یہ جواب حکمی ہے (کہ وضو کرے اور تیمم نہ
کرے کیونکہ تحری کا مدار گمان پر ہوتا ہے) لیکن محتاط صورت یہ ہے
کہ وضو کرنے کے بعد تیمم بھی کرلے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

من جملہ دیانات سے حلّت و حرمت بھی ہے (کہ حلّت و حرمت
کی خبر میں عادل مسلمان کا قول قابل قبول ہوگا۔ بشرطیکہ اس قول کے تسلیم
کرنے میں کسی قسم کی ملکیت کا زوال لازم نہ آئے۔ اسی اصول کے تحت
بہت سی تفاصیل اور تفریعات ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں شرح
و بسط سے بیان کیا ہے۔ (حلت و حرمت کی خبر دینے میں ایک عادل
مسلمان کا قول قابل قبول ہے بشرطیکہ زوال ملک لازم نہ آئے۔ مثلاً
ایک شخص نے کھانے یا پینے والی چیز کے مالک کو بتایا کہ تمہارا طعام

یا مشروب ناپاک ہو چکا ہے تو مالک کے لیے طعام کا کھانا اور مشروب کا پینا جائز نہ ہوگا۔ البتہ وہ کھانا اور مشروب مالک کی ملکیت میں باقی رہے گا۔ کیونکہ ثبوتِ حرمت سے بطلانِ ملک کا لازم آنا ضروری نہیں ہوتا۔

اگر خبر کے اعتبار کرنے سے زوالِ ملک لازم آئے تو اس صورت میں ایک شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے میاں بیوی کو خبر دی کہ تم دونوں نے بچپن میں ایک عورت کا دودھ پیا تھا تو ایک شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی بلکہ دو شخصوں کی گواہی ضروری ہوگی۔ یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ کیونکہ اگر ایک شخص کے قول پر اعتبار کیا جائے تو ملکِ نکاح کا بطلان لازم آتا ہے۔ کذا فی العنایہ)

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر کسی شخص کو طعامِ ولیمہ یا عام کھانے کی دعوت دی گئی۔ اس نے دیکھا کہ لوگ وہاں لہو ولعب اور ناچ گانے میں مصروف ہیں تو اس کے وہاں بیٹھ کر کھانا کھا لینے میں چنداں مضائقہ نہیں۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ایک بار امام ابوحنیفہؒ کو بھی ایسے حالات سے سابقہ پیش آیا تھا اور انھوں نے حالات کے پیشِ نظر صبر سے کام لیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے (مسلمان بھائی کی) دعوت قبول نہ کی تو اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ لہٰذا دعوت سے اعراض نہ کرے اگرچہ وہاں کسی بدعت

یا خلافِ شرع چیز کا اجتماع بھی ہو۔ جیسے کہ نمازِ جنازہ کا قائم کرنا واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ نوحہ اور ماتم ہو۔

اگر یہ شخص انھیں روکنے کی استطاعت رکھتا ہے تو انھیں ضرور منع کرے۔ اور اگر ان کا روکنا اس کے بس میں نہ ہو تو صبر سے کام لے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعو شخص مقتدیٰ (یعنی عالم۔ قاضی یا امام) نہ ہو۔ اگر یہ مقتدیٰ ہو لیکن ان کو روکنے کی استطاعت سے محروم ہو تو وہاں سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے۔ کیونکہ اس کے وہاں بیٹھے رہنے سے دین پر دھبہ لگتا ہے اور مسلمانوں کے لیے معصیت کا دروازہ کھل جاتا ہے (لوگ کہیں گے کہ جب اس قدر عالم و فاضل شخص محفل رقص و سرود کے ہوتے ہوئے بیٹھا رہا تو ہمارے لیے بیٹھنا ہرگز معیوب نہیں)۔

جامع صغیر میں امام اعظمؒ کا جو واقعہ نقل کیا گیا ہے (کہ میں ایک بار ایسی صورت میں مبتلا ہوا اور صبر سے کام لیا) وہ ان کے مقتدیٰ ہونے کے دور سے پہلے کی ہے۔

اگر یہ لہو و لعب اور گانا بجانا دسترخوان کے پاس ہی ہو رہا ہو تو مناسب ہے دسترخوان پر نہ بیٹھے اگرچہ مقتدیٰ نہ ہو۔ کیونکہ ارشادِ ربّانی ہے فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ یعنی اس چیز ممانعت کے یاد آجانے کے بعد ظالم لوگوں کے پاس مت بیٹھو۔

یہ حکم وہاں حاضر ہو جانے کے بعد ہے (یعنی لہو و لعب اور رقص و سرود کا اسے وہاں پہنچ کر پتا چلے) اگر اسے ان امورِ منکرہ کا پہلے سے

علم ہو تو دعوت میں ہر گز نہ جائے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس پر حق دعوت لازم ہی نہیں ہوتا۔ (اس دعوت کی قبولیت سنت ہے جو مسنون طور پر ہو اور جس دعوت میں غیر شرعی منکرات پائے جائیں وہ دعوت مسنون نہیں ہوتی) بخلاف اس صورت کے جب وہاں پہنچ کر اچانک اسے ان منکر امور کا علم ہوا تو وہاں شرکت کی گنجائش ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے اس پر حق دعوت عائد ہو چکا ہے۔

مذکورہ مسئلہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لہو و لعب کی تمام چیزیں حرام ہیں (جیسے گانا بجانا اور رقص و سرود وغیرہ) حتّٰی کہ سرکنڈے کی نے یعنی بانسری بجانا بھی جائز نہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول "میں مبتلا کیا گیا" بھی لہو و لعب کی حرمت پر دال ہے کیونکہ ابتلاء تو حرام ہی میں ہوا کرتا ہے۔

فَصْلٌ فِی اللُّبْسِ

(پہننے کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مردوں کے لیے ریشم کا لباس پہننا حلال نہیں۔ البتہ عورتوں کے لیے حلال ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم اور دیباج کے پہننے سے منع فرمایا۔ نیز یہ بھی فرمایا کہ ریشمی لباس وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت کے انعامات میں کوئی حصہ نہ ہو۔

عورتوں کے لیے ریشم کی حلّت دوسری حدیث سے ثابت ہے۔ جیسے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے اور حضرت علیؓ بھی انہی میں ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے۔ آپؐ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا۔ فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امّت کے مردوں پر حرام ہیں البتہ ان کی عورتوں پر حلال ہیں۔ دوسری روایت میں حلالٌ لِاِناثِھِم کی بجائے حَلٌّ لِاِناثِھِم کے الفاظ ہیں (دونوں کا مطلب ایک ہی ہے)

مگر اس کی قلیل مقدار قابلِ معافی ہے اور وہ تین یا چار انگشت کی مقدار ہے۔ جیسا کہ ریشمی دھاگے سے بیل بوٹے بنے ہوں یا قباء کو ریشمی کپڑے کا سنجاف لگایا گیا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے دو یا تین یا چار انگلیوں کی مقدار کے۔ اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے کہ آپؐ حریر کا سنجاف لگا ہوا جُبّہ زیبِ تن فرمایا کرتے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ریشم کا تکیہ بنانے اور اس پر (سر رکھ کر) سونے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ صاحبینؒ کراہت کے قائل ہیں۔ جامع صغیر میں کراہت کے بارے میں صرف امام محمدؒ کا قول مذکور ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کا کوئی تذکرہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کا قول امام قدوریؒ اور دوسرے مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

ریشمی پردوں اور ان کے دروازوں پر لٹکانے میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل احادیث مرویہ کا عموم و اطلاق ہے دوسری بات یہ ہے کہ شاہانِ عجم اور قیصر و کسریٰ جیسے متکبر بادشاہوں کا طور و طریقہ تھا۔ اور ایسے لوگوں کی مشابہت اپنانا حرام ہے۔ تیسری بات حضرت فاروقؓ کا یہ ارشاد ہے کہ عجمیوں کے طور و طریقہ سے احتراز کرو۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ریشمی تکیہ کا سہارا لے کر بیٹھتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بستر پر ریشم کا ایک تکیہ تھا۔ تیسری بات یہ ہے کہ ملبوس حریر جو قلیل مقدار میں ہو مباح کیا گیا ہے جیسے ریشمی دھاگے سے نقش و نگار۔ تو اسی طرح قلیل مقدار کا پہن لینا اور استعمال میں لانا بھی مباح ہوگا۔ اور ان دونوں میں وجہ جامع یہ ہے کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسے کہ اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ہے۔ (علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ دنیوی ریشم جنت کے اعلیٰ ترین ریشمی ملبوسات کا ایک حقیر سا نمونہ ہے۔ قلیل مقدار استعمال کرنے والا جنت کے ملبوسات کی طرف راغب ہوگا اور اعمالِ صالحہ میں پوری پوری کوشش کرے گا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ صاحبینؒ کے نزدیک میدانِ جنگ میں ریشمی کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ امام شعبیؒ نے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں حریر و دیباج کے لباس

پہننے کی رخصت مرحمت فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ جنگ کے موقع پر ریشم پہننے کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے۔ کیونکہ خالص ریشم اسلحہ کی سختی اور ضرب کو بڑی عمدگی سے روک دیتا ہے (یعنی ریشمی کپڑے پر ہتھیار کا وار کم مؤثر ہوتا ہے) اور اپنی چمک و دمک سے دشمن کی آنکھوں میں ہیبت و رعب پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں جنگ میں بھی حریر و دیباج کا استعمال مکروہ ہے۔ کیونکہ مذکورہ احادیث مطلق ہیں اور ان میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں۔ جہاں تک ضرورت کا تعلق ہے اسے مخلوط کپڑے سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ (یعنی ریشم اور سوت سے ملا کر کپڑا تیار کیا جائے) یعنی اس کا بانا ریشم کا ہو اور تانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو۔ اور ممنوع چیز مجبوری کے سوا مباح نہیں ہوا کرتی۔ امام شعبیؒ کی ذکر کردہ روایت مخلوط ریشمی کپڑے پر محمول ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں جس کا تانا ریشم ہو اور بانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو جیسے روئی یا خز کا (خز ایک بال دار آبی جانور ہے۔ لوگ جس کے بال حاصل کر کے کپڑے میں استعمال کرتے تھے) خواہ جنگ میں استعمال کیا جائے یا جنگ کے بغیر بھی۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ خز کا استعمال فرمایا کرتے تھے اور خز وہ کپڑا ہے جس کا تانا ریشم کا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کپڑا اسی وقت کپڑا کہلاتا ہے جب بُن دیا جائے اور

بناوٹ کی تکمیل بانے سے ہوتی ہے۔ لہٰذا کپڑے کے سلسلے میں بانا ہی معتبر ہوگا نہ کہ تانا۔

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا میں قز کے کپڑے کو مکروہ خیال کرتا ہوں یعنی خام ریشم کے کپڑے کو جو پوستین اور ابرہ یعنی اوپر والی تہ کے درمیان ہو۔ اور میں ایسے کپڑے کے استعمال کو مکروہ نہیں جانتا جو خام ریشم سے بھرا ہوا ہو کیونکہ ملبوس تو کپڑا ہے اور بھرائی ملبوس نہیں ہے۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے فرمایا جس کپڑے کا بانا ریشم کا ہو اور تانا ریشم کے علاوہ ہو ایسا کپڑا ضرورت کے لیے جنگ کے دوران پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ جنگ کے علاوہ پہننا مکروہ ہے۔ کیونکہ ایسا لباس پہننے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہوتی۔ کراہت و عدم کراہت میں بانے کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ سطور مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مردوں کو سونے کا زیور استعمال کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور نہ چاندی کا زیور جائز ہے۔ کیونکہ معنوی طور پر چاندی کا زیور بھی سونے کے زیور کی طرح ہوتا ہے۔ سوائے چاندی کی انگوٹھی، کمر بند اور تلوار کے زیور کے (یعنی تلوار کے ساتھ کوئی زنجیر وغیرہ چاندی کی بنوا کر لگائی جائے)۔ تاکہ نمونہ کے معنی کا تحقق ہو جائے۔ (اگر سوال کیا جائے کہ جب تحقق نمونہ کے لیے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے تو سونے کی انگوٹھی میں کیا حرج ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا) چاندی کی اس مقدار نے

سونے سے مستغنی کر دیا (نمونہ کے تحقق کے لیے) کیونکہ چاندی اور سونا جنس واحد سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ خیال کیسے درست ہے جبکہ چاندی کی انگشتری کی اباحت کے سلسلے میں کئی احادیث مروی ہیں۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرد چاندی کے علاوہ کسی چیز کی انگوٹھی استعمال نہ کرے۔ اس عبارت میں اس امر کی تصریح تو موجود ہے کہ پتھر لوہے اور کانسی کی انگوٹھی کا استعمال بھی ممنوع ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو کانسی کی انگوٹھی پہنے دیکھ کر فرمایا۔ کیا بات ہے کہ تجھ سے بتوں کی بو آ رہی ہے۔ اور آپ نے ایک دوسرے شخص کی انگلی میں لوہے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا۔ کیا بات ہے کہ میں تجھے اہل نار کا زیور پہنے دیکھ رہا ہوں۔

بعض حضرات نے اس پتھر کی اجازت دی ہے جسے یشب کہا جاتا ہے کیونکہ درحقیقت وہ پتھر نہیں اس لیے کہ اس کا پتھر جیسا وزن نہیں ہوتا۔ یہاں جامع صغیر کے حکم میں مسئلہ کا اطلاق اس کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔

مردوں کے لیے سونے کی انگوٹھی کا استعمال کرنا حرام ہے جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں۔ نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگشتری پہننے سے منع فرمایا۔ ممانعت کی وجہ یہ بھی ہے کہ انگوٹھی پہننے کے معاملے میں اصل تو حرمت ہے۔ اور اس کی اجازت مہر لگانے کی ضرورت یا مقدارِ نمونہ کے تحقق کے لیے ہے۔

اور یہ ضرورت اس سے کم تر درجہ کی چیز سے پوری ہو چکی ہے اور وہ چاندی ہے (لہٰذا سونے کی انگوٹھی کی ضرورت نہ رہی) اور مذکورہ حکم میں قابل اعتبار چیز انگوٹھی کا حلقہ ہے کیونکہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے۔ نگینہ کا کوئی اعتبار نہیں حتیٰ کہ اگر نگینہ پتھر کا بھی ہو تو جائز ہے اور نگینے کو ہاتھ کے اندر یعنی ہتھیلی کی طرف رکھا جائے بخلاف عورتوں کے کہ وہ نگینہ باہر کی طرف رکھ سکتی ہیں۔ ان کے حق میں تزیین اسی صورت میں ہوتی ہے جب کہ نگینہ باہر کی طرف رکھا جائے۔

انگوٹھی وہی شخص پہنے جو قاضی یا سلطان ہو کیونکہ انہی حضرات کو مہر لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ انگوٹھی کا استعمال نہ کریں۔ کیونکہ انھیں اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے فرمایا۔ اور سونے کی کیل میں کوئی حرج نہیں جس سے نگینہ جوڑا جائے یعنی نگینہ کے سوراخ میں مضبوطی کے لیے جڑا جائے کیونکہ سونے کا یہ کیل نگینہ کے تابع ہوگا۔ جیسے کپڑے میں نقش و نگار کپڑے کے تابع ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس شخص کو سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے فرمایا۔ سونے کے تار سے دانتوں کو مضبوط کرنے کے لیے نہ باندھا جائے البتہ اس سلسلے میں چاندی استعمال کی جا سکتی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سونے

کے تار کے استعمال میں بھی کوئی قباحت نہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے دونوں حضرات میں سے ہر ایک کے قول کی طرح مروی ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک معرکہ یوم الکلاب میں ضائع ہوگئی۔ انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوالی لیکن وہ بدبودار ہوگئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سونے کی ناک لگوانے کو فرمایا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے سلسلے میں اصل حکم حرمت کا ہے۔ اور اباحت صرف ضرورت و مجبوری کی بنا پر ہے اور یہ ضرورت چاندی سے پوری کی جاسکتی ہے اور یہ کمتر درجہ کی چیز ہے۔ لہٰذا سونا اپنی اصلی حرمت پر باقی رہے گا۔ آپ کے بیان کردہ واقعہ میں عرفجہ بن اسد کی ضرورت چاندی سے پوری نہ ہوئی۔ کیونکہ وہ بدبودار ہوگئی تھی تو آپ نے سونے کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ بچوں میں سے لڑکوں کو سونا اور ریشم پہنانا مکروہ ہے۔ کیونکہ جب مردوں کے حق میں حرمت ثابت ہوگئی اور پہننا حرام قرار پایا تو اس کا پہنانا بھی حرام ہوگا جیسا کہ شراب کا پینا جس طرح حرام ہے اسی طرح اس کا پلانا بھی حرام ہے۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے فرمایا۔ اور کپڑے کا وہ ٹکڑا یعنی رومال بھی مکروہ ہے جو ساتھ رکھا جائے تاکہ اس سے پسینہ پونچھ لیا جائے۔ کیونکہ یہ ایک طرح سے فخر و غرور کا فعل ہے۔ اسی طرح اس کپڑے

یعنی تولیے کا ساتھ رکھنا بھی مکروہ ہے جس سے وضو کر کے اعضاء پونچھے جاتے ہیں۔ یا اس سے ناک صاف کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ضرورت کے تحت ایسا کیا جائے تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ مکروہ تو اس صورت میں ہے جب کہ فخر وغرور کی وجہ سے ایسا کیا جائے۔
اور یہ مجلس میں چار زانو بیٹھنے کی طرح ہو گا (اگر بطور تکبر نہ ہو تو مکروہ نہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح کا جلوس ثابت ہے)

مسئلہ:۔ اور اس بات میں کوئی قباحت نہیں کہ کوئی شخص اپنی انگلی یا انگوٹھی کے ساتھ ضرورت کے لیے دھاگہ باندھ لے (تاکہ دھاگا دیکھ کر مطلوبہ بات یا کام یاد آجائے) اسے رَتَم یا رتیمہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ اہلِ عرب کی عادت تھی چنانچہ شعراءِ عرب کے ایک شاعر کے شعر سے پتا چلتا ہے "آج کے دن تجھ کو تیری ان وصیتوں اور اس دھاگے کے باندھنے سے جو تو باندھتا ہے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اگر وہ عورت خود ہی کسی برائی کا قصد نہ کرے" جب کوئی عرب سفر پر جاتا تو درخت کی دو شاخیں آپس میں باندھ دیتا کہ اگر واپسی تک بندھی رہیں تو ثابت ہو گا کہ میری عورت نے میرے بعد خیانت نہیں کی۔ اور کھل گئیں تو عورت خیانت کی مرتکب ہوئی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ وصیت کرنے اور ڈورے باندھنے کا کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ عورت خود ہی عفیفہ اور پاکدامنہ نہ ہو) اور یہ بھی روایت کی گئی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض صحابہ کو دھاگا باندھنے کا حکم دیا۔ (لیکن ایسی کوئی صحیح روایت

ل نہیں سکی) نیز یہ کوئی بے کار کام نہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ایک صحیح غرض موجود ہے۔ یعنی فراموشی کے وقت اس کام کا یاد آجاتا (لہٰذا اس طرح دھاگہ باندھنے میں کوئی خاص قباحت نہیں۔ یا بعض لوگ چادر کے دامن گرہ لگا لیتے ہیں یہ بھی جائز ہے۔)

فَصْلٌ فِي الْوَطْيِ وَالنَّظَرِ وَالْمَسِّ

(مباشرت کرنے، نظر کرنے اور چھونے کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا مرد کے لیے کسی اجنبی عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کے سوا دیکھنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" یعنی وہ عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس کے جو ظاہر ہو۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مَاظَهَرَ مِنْهَا کی تفسیر میں منقول ہے کہ وہ سرمہ اور انگوٹھی ہے۔ اور اس سے مراد ان دونوں چیزوں کی جگہ ہے اور وہ چہرہ اور ہتھیلی ہے۔ قرآن کریم میں زینت مذکورہ سے مراد زینت کے مواضع ہے (یعنی حال بول کر محل مراد لینا)

دوسری وجہ یہ ہے کہ چہرے اور ہتھیلی کے ظاہر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ کیونکہ لین دین اور دیگر معاملات میں عورت مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے کی محتاج ہوتی ہے۔ اور یہ اس امر کی تصریح ہے کہ

اس کے قدموں پر نظر کرنا مباح نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قدموں کو دیکھنا بھی مباح ہے کیونکہ بعض اوقات اس کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے۔ امام یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے بازوؤں کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے کیونکہ داد و ستد کے معاملات میں بعض اوقات عادۃً بازو کا کچھ حصہ ظاہر ہو جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مرد شہوت سے بے خوف و مامون نہ ہو تو سوائے ضرورت شرعیہ کے وہ اس کے چہرے کی طرف بھی نظر نہ کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس شخص نے بنظر شہوت کسی اجنبی عورت کے محاسن پر نگاہ ڈالی تو قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ ڈالا جائے گا۔ پس اگر مرد کو شہوت کا خوف ہو تو بلا ضرورت عورت کے چہرے پر نگاہ نہ ڈالے تاکہ حرام سے احتراز ہو سکے۔

امام قدوریؒ کا یہ قول کہ "شہوت سے مامون نہ ہو" اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جب اسے شہوت کے بارے میں شک ہو تو اس صورت میں بھی نظر کرنا جائز نہیں جب کہ اس کو شہوت کا علم ہو یا اس کی غالب رائے ہو۔

مسئلہ:۔ مرد کے لیے عورت کے چہرے یا ہتھیلی کو چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ شہوت سے مامون بھی ہو کیونکہ دلیلِ حرمت موجود ہے اور ضرورت اور ابتلاءِ عام معدوم ہے (یعنی ایسی کوئی ضرورت درپیش

نہیں کہ ہاتھ لگا یا جائے (بخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلائے عام ہے
(کہ آتے جاتے بلا ارادہ بھی عورت کے چہرے پر نظر پڑ جاتی ہے)
چھونے کو حرام کرنے والی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد
ہے کہ جس نے کسی عورت کی ہتھیلی کو چھوا حالانکہ اسے چھونے کا کوئی شرعی جواز
یا ضرورت نہیں تو قیامت کے روز اس کی ہتھیلی پہ انگارہ رکھا جائے گا.
یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت نوجوان اور قابل شہوت ہو لیکن جب
بوڑھی غیر قابلِ شہوت ہو تو اس کے ہاتھ کو چھونے اور مصافحہ کرنے میں
کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں فتنہ کا کوئی خدشہ نہیں.

حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب آپ ان قبائل
میں جن میں دودھ پیا تھا تشریف لے جاتے تو ان کی بوڑھی عورتوں کے
ساتھ مصافحہ کیا کرتے تھے.

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک بوڑھی عورت کو ملازمہ رکھا تاکہ
ان کی تیمارداری کرے تو وہ آپ کے پاؤں دباتی اور آپ کے سر کے
بالوں کو صاف کرتی۔

اسی طرح اگر مرد بوڑھا ہو جسے اپنے بارے میں شہوت کا کوئی خوف
نہیں اور اس عورت پر بھی شہوت کا خدشہ نہیں تو اسے ہاتھ لگا سکتا
ہے اور دیکھ سکتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس عورت کی طرف
سے شہوت کا اطمینان نہ ہو تو اس کے ساتھ مصافحہ جائز نہ ہوگا کیونکہ
ایسا کرنے میں فتنہ کی طرف اقدام ہے.

چھوٹی بچی جو قابلِ شہوت نہیں اسے ہاتھ لگانا اور دیکھنا جائز ہے کیونکہ خوفِ فتنہ نہیں پایا جاتا۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا اور قاضی جب کسی عورت پر فیصلہ صادر کرنا چاہے یا گواہ کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسے چہرے پر نظر کرنا جائز ہے اگرچہ اسے خوفِ شہوت بھی ہو۔ کیونکہ قضاء اور اداءِ شہادت کی بناء پر لوگوں کے حقوق کے احیاء کی ضرورت درپیش ہوتی ہے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ عورت پر اس نظر سے اس کا مقصد اداءِ شہادت اور اجراءِ حکم ہو۔ جذباتِ شہوانیہ کے پورا کرنے کا ارادہ نہ ہو تاکہ جس امر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز کیا جا سکے۔ اور وہ بری چیز کا قصد کرنا ہے۔

عورت کا گواہ بننے کے لیے اس کے چہرے کو دیکھنا جب کہ اس میں شہوت ہو بعض حضرات کے قول کے مطابق مباح ہے (کیونکہ جب تک وہ عورت کے چہرے سے شناسا نہ ہو وہ گواہی کیسے دے سکتا ہے)۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ گواہ بننے کے لیے بھی دیکھنا مباح نہیں۔ کیونکہ ایسے شخص کو بھی گواہ بنایا جا سکتا ہے جس میں شہوت نہ ہو۔ لہٰذا اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ باوجود فتنۂ شہوت کے اس کی طرف نظر کرے۔ بخلاف اداءِ شہادت کی حالت کے (کیونکہ شہادت دیتے وقت گواہ کو مجبوراً اس عورت کی طرف دیکھنا پڑتا ہے کہ میں نے اسے فلاں کام کرتے دیکھا ہے)

مسئلہ:- اور جس نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا ارادہ کیا تو اسے اس کے دیکھنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ اسے علم ہو کہ نظر کرتے میں اس کی طرف شہوت ہو گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے، جو ایک انصاری عورت سے شادی کرنا چاہتا تھا، فرمایا اسے دیکھ لے کیونکہ یہ چیز تمھارے درمیان قیامِ محبت کا باعث ہو گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظر کرنے کا مقصد ادائے سُنّت ہے نہ کہ قضائے شہوت۔

مسئلہ: طبیب کے لیے جائز ہے کہ ضرورت کی بناء پر عورت کے موضعِ مرض کو دیکھے لیکن طبیب کے لیے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو علاج معالجے کا طریق سکھا دے۔ کیونکہ عورت کا عورت کو دیکھنا بہ نسبت مرد کے آسان تر ہے۔ لیکن اگر اس امر پر قدرت نہ ہو (کہ عورت مرض کی جگہ دیکھے یا دوا استعمال کرے) تو مقامِ مرض کے علاوہ عورت کا سارا جسم ڈھانپ دیا جائے پھر طبیب موضعِ مرض کو دیکھ سکتا ہے اور جہاں تک ممکن ہو نظر کو قابو میں رکھے۔ (یعنی بدن کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی کوشش نہ کرے) کیونکہ جو چیز ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے اس کا اسی حد تک اعتبار کیا جاتا ہے جہاں تک ضرورت ہے۔ تو طبیب کا موضعِ مرض کو دیکھنا ایسا ہی ہو گا جیسے خافضہ اور ختان کا دیکھنا۔ (خافضہ وہ عورت ہے جو عورتوں کا ختنہ کرے۔ اس وقت اہلِ عرب میں عورت کے ختنہ کا بھی کہیں کہیں رواج تھا۔ خافضہ

کو عورت کی شرمگاہ دیکھنا جائز ہے ورنہ ختنہ کیسے کرے گی۔ یا ختنہ کرنے والے کا مرد کی شرمگاہ کو دیکھنا)

مسئلہ:۔ اسی طرح مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے مرد کی حقنہ کرنے والی جگہ کو دیکھے کیونکہ حُقنہ بھی تو ایک طریقۂ علاج ہے اور یہ مرض کے ازالے کے لیے جائز ہے۔ اور اسی طرح سخت کمزوری اور دُبلے پن کی بناء پر بھی حُقنہ کرانا جائز ہے۔ جیساکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ کیونکہ ایسی کمزوری مرض کی علامت ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک مرد دوسرے مرد کا سارا بدن دیکھ سکتا ہے سوائے اس حصّے کے جو ناف اور گھٹنوں کے درمیان ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مرد کی قابلِ ستر جگہ اس کی ناف اور گھٹنوں کے درمیان ہے۔ اور ایک روایت میں یوں ہے (کہ ناف کے نیچے سے اس کے جسم کا حصّہ قابلِ ستر ہے حتّٰی کہ گھٹنے سے تجاوز کر جائے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ناف شرمگاہ میں داخل نہیں۔ (اور گھٹنا داخل ہے) بخلاف ابو عصمہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے۔ (کہ وہ گھٹنے کی طرح ناف کو بھی شرمگاہ میں داخل قرار دیتے ہیں) اور گھٹنا شرمگاہ کی حدود میں داخل ہے بخلاف امام شافعیؒ کے قول کے (وہ گھٹنے کو شرمگاہ میں داخل نہیں کرتے) اور ران بھی شرمگاہ کا حصّہ ہے بخلاف اصحابِ ظواہر کے (کہ ان کے نزدیک صرف ذکر، فرج اور دُبر شرمگاہ ہیں)۔

ناف کے نیچے سے بالوں کے اُگنے کی جگہ تک ستر ہے بخلاف قول شیخ ابوبکر محمد ابن الفضل الکماری کے کہ یہ حصہ ستر نہیں۔ انھوں نے اس بارے میں لوگوں کی عادت پر اعتماد کیا ہے لیکن ان کی یہ بات قابلِ قبول نہیں کیونکہ اس وقت لوگوں کا تعامل یا رواج قابلِ اعتبار نہیں ہوتا جبکہ اس کی مخالفت میں نص وارد ہو۔

حضرت ابوہریرہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا گھٹنا بھی قابلِ ستر حصّہ ہے۔ حضرت حسن بن علیؓ نے اپنی ناف سے کپڑا ہٹایا تو حضرت ابوہریرہؓ نے اسے چوما۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جُرھُدؓ سے فرمایا اپنی ران کو ڈھانپ کر رکھو کیا تمھیں معلوم نہیں کہ ران جسم کا قابلِ ستر حصہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ گھٹنا ٹانگ کا وہ حصہ ہے جہاں ران اور پنڈلی کی ہڈی ملتی ہے لہٰذا اس میں محرم اور مبیح کا اجتماع ہے (یعنی ایک طرف ران ہے جس کا ننگا کرنا حرام ہے اور دوسری طرف پنڈلی ہے جس کا ننگا کرنا مباح ہے) اور جہاں محرّم اور مبیح کا تقابل ہو وہاں محرم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

گھٹنے کے قابلِ ستر ہونے کا حکم ران کے قابلِ ستر ہونے کے حکم سے خفیف تر ہے۔ اور ران کے قابلِ ستر ہونے کا حکم شرمگاہ کے قابلِ ستر ہونے کے حکم سے خفیف تر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو شخص گھٹنا ننگا کیے ہوئے ہو اس پر نرمی کے ساتھ اظہارِ کراہت و ناپسندیدگی کیا جائے

اور ران کو ننگا کرنے والے کی ذرا سختی سے سرزنش کی جائے اور شرمگاہ کو ننگا کرنے والے کو سختی سے تنبیہ کی جائے۔ اگر وہ اصرار کرے تو اسے سزا دی جائے۔

مرد کو دوسرے مرد کے جن حصوں کا دیکھنا جائز ہے ان کا چھونا بھی جائز ہے۔ کیونکہ دیکھنا اور چھونا بدن کے ان حصوں کا جو حدودِ شرم گاہ میں داخل نہیں برابر ہے

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ مرد کے جسم کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جن حصوں کو دوسرا مرد دیکھ سکتا ہے۔ بشرطیکہ عورت شہوت سے مامون ہو۔ کیونکہ جسم کے ان حصوں پر نظر کرنے میں جو قابلِ ستر نہیں مرد اور عورت برابر حیثیت رکھتے ہیں۔ جیسے کپڑوں اور سواری کا حکم ہے (یعنی مرد اور عورت ہر ایک کی سواری اور کپڑے کو ہر ایک کا دیکھنا جائز ہے)

مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں مذکور ہے کہ عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنے کی طرح ہے کیونکہ دوسری جنس کو دیکھنا زیادہ شدید ہوتا ہے۔

اگر عورت کے دل میں شہوانی جذبات پیدا ہو جائیں یا اس کی غالب رائے کے مطابق اس کے دل میں ایسے جذبات برانگیختہ ہو جائیں یا اسے اس بارے میں شک بھی ہو تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی نظریں جھکا لے۔

اگر عورت کی طرف دیکھنے والا مرد ہو اور اس کی کیفیت بھی یہی ہو (کہ اس کے دل میں شہوانی جذبات ہوں۔ یا اس کی غالب رائے ہو یا شک ہو کہ ایسے جذبات بھڑک اٹھیں گے) تو عورت کی طرف ہرگز نظر نہ کرے اور اس میں اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔

دونوں صورتوں میں (کہ عورت کے لیے نگاہیں نیچی کرنا مستحب کہا گیا۔ اور مرد کے لیے دیکھنا حرام قرار دیا گیا) فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غلبہ حاصل کر لیتی ہے۔ اور غالب امر موجود و متحقق امر کی طرح ہوتا ہے۔ اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے۔ تو ایسی صورت میں اگر مرد کے جذبات بھی برانگیختہ ہوئے تو دونوں طرف سے گویا شہوت پائی گئی۔ لیکن یہ حالت اس صورت میں نہیں ہوتی جب کہ صرف عورت خواہش کرے کیونکہ مرد کی جانب نہ تو حقیقت کے لحاظ سے خواہش موجود ہوتی ہے اور نہ اعتبار کے لحاظ سے۔ لہذا صرف ایک جانب خواہش موجود ہوگی۔

اور خواہش جانبین سے متحقق و موجود ہو وہ فعل حرام تک پہنچانے میں زیادہ مؤثر ہوتی ہے بہ نسبت اس خواہش کے جو صرف ایک جانب سے ہو۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک عورت دوسری عورت کے جسم کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے جسم کے حصوں سے دیکھ سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ہم جنس ہیں۔ اور غالباً شہوت کے جذبات معدوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ایک مرد دوسرے مرد کو دیکھے (تو شہوت کا انعدام ہوتا ہے) نیز ایک عورت کا دوسری عورت کے سامنے اپنے جسم کے انکشاف

کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے۔ (تو وہ اس کی پشت اور اس کے پیٹ کو دیکھ سکتی ہے)

امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ ایک عورت کا دوسری عورت کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مرد کا اپنی محارم میں کسی عورت کو دیکھنا (مثلاً ماں یا بہن) بخلاف عورت کے مرد کی طرف دیکھنے کے (کہ وہ ناف سے گھٹنے تک کے علاوہ حصۂ بدن کو دیکھ سکتی ہے) کیونکہ مرد عموماً ایسے کاموں میں مشغول رہتے ہیں جنہیں سرانجام دینے کے لیے بدن کا کافی حصہ ننگا رکھنا پڑتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن والا قول زیادہ صحیح ہے (کہ ایک عورت دوسری عورت کے بدن کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے)۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور مرد اپنی کنیز کے جو کہ اس کے لیے حلال ہے اور اپنی زوجہ کے فرج کو دیکھ سکتا ہے۔ امام قدوریؒ کے اس قول میں اس امر کی اجازت کا پتا چلتا ہے کہ کنیز اور زوجہ کے تمام بدن کو دیکھنا جائز ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت کے۔

اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تو اپنی نگاہ نیچی رکھ سوائے اپنی باندی اور زوجہ کے (یہ ارشاد آپؐ نے ایک صحابی کے سوال کے جواب میں فرمایا جن کا نام معویۃ بن حیدہ تھا) دوسری بات یہ ہے کہ جب نظر سے بڑھ کر چھونا اور مباشرت کرنا جائز ہے تو دیکھنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ مرد و عورت ایک دوسرے

کی شرمگاہ پر نظر نہ کریں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جب تم میں سے کوئی اپنی عورت کے پاس جائے تو حتی الامکان پردہ کرے اور دونوں جانوروں کی طرح ننگے نہ ہوں (عَیر سے مراد حمار وحشی ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ شرمگاہ کی طرف دیکھنا انسان میں مرض نسیان کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کی ایک حدیث موجود ہے۔ (محدثین کے نزدیک ایسی کوئی حدیث موجود نہیں۔ البتہ ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زوجہ سے مباشرت کرے تو اس کے فرج کو نہ دیکھے کیونکہ اس سے اندھاپن پیدا ہوتا ہے۔ علامہ ابن جوزیؒ نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے۔ بہتر ہے کہ مرد اپنی زوجہ کی شرمگاہ کو دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت کو پورے طور پر حاصل کر سکے (محدثین کے نزدیک یہ حدیث موجود نہیں۔ علامہ علینی شرح ہدایہ میں رقمطراز ہیں)۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ اگر مباشرت کے وقت مرد زوجہ کے فرج اور زوجہ مرد کے ذکر کو ہاتھ لگائے تاکہ انتشار میں اضافہ ہو کیا آپ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔ فرمایا بلکہ مجھے امید ہے کہ یہ دونوں کے لیے باعث اجر ہوگا۔

اگر مرد و عورت اپنے آپ کو وساوس و اوہام سے پورے طور پر پاک کرنا چاہتے ہوں تو ایسی حرکات سے مباشرت کی تکمیل ہو سکتی ہے اور دل و دماغ ایسے اوہام سے پاک و صاف ہو جاتے ہیں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مرد اپنی محارم عورتوں میں سے ان کے چہرہ، سر، سینہ، پنڈلیوں اور بازوؤں کو دیکھ سکتا ہے۔ لیکن ذوات محارم کی پشت، پیٹ اور رانوں کو نہیں دیکھ سکتا۔ اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَھُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِھِنَّ الآیۃ (یعنی یہ عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں بجز اپنے شوہروں یا اپنے باپوں یا اپنے دادوں یا اپنے شوہروں کے باپ یا اپنے بیٹوں یا شوہروں کے بیٹوں یا اپنے بھائیوں یا بھائیوں کے بیٹوں یا اپنی بہنوں کے بیٹوں کے) زینت سے مراد زینت کے مواضع ہیں۔ واللہ اعلم۔ اور یہ وہی اعضاء ہیں جو متن میں مذکور ہیں۔ ان میں کلائی، کان، گردن اور قدم بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہ تمام مواضع زینت ہیں۔ بخلاف پشت، پیٹ اور ران کے کیونکہ یہ مواضع زینت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ محارم ایک دوسرے کے گھروں میں بلا اجازت اور بلا روک ٹوک آتے جاتے ہیں اور عورت عموماً اپنے گھر میں کام کاج کا لباس پہنے ہوئے ہوتی ہے اگر ان اعضاء کی طرف دیکھنا حرام قرار دیا جائے تو اس سے حرج لازم آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابدی حرمت کی بناء پر رغبت معدوم ہوتی ہے اور ایسے جذبات کا پایا جانا بہت نادر ہے۔ بخلاف دوسرے مواضع کے (یعنی پشت، پیٹ اور ران) کہ وہ عادۃً ننگے نہیں کیے جاتے۔

محرم ہر وہ عورت ہے کہ مرد اور اس کے درمیان رشتہ نکاح دائماً

حرام ہو۔ خواہ یہ حرمت نسب کی وجہ سے ہو (جیسے ماں، بہن اور خالہ وغیرہ) یا کسی سبب کی بناء پر جیسے رضاعت (رضاعی ماں، بہن وغیرہ) یا مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ۔ کیونکہ ان رشتہ داریوں میں دونوں باتیں موجود ہیں (یعنی ضرورت بھی درپیش ہوتی ہے اور رغبت بھی معدوم ہوتی ہے)

رشتہ دامادی خواہ نکاح کے طور پر ہو یا زناء کے طور پر دونوں برابر ہیں۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ جیساکہ ہم نے بیان کیا (یعنی ضرورت و عدم رغبت) (دامادی کے رشتہ سے جس طرح بیوی کی ماں اور دادی وغیرہ مرد پر حرام ہو جاتی ہیں۔ زناء سے بھی اسی طرح کی حرمتِ مصاہرت پیدا ہو جاتی ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ محارم عورتوں کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے ان کے چھونے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسافرت وغیرہ کی حالت میں اس کی ضرورت درپیش آجاتی ہے اور حرمت کی بناء پر شہوت بھی نادر ہوتی ہے۔ بخلاف اجنبی عورت کے چہرے اور ہتھیلی کے کہ ان کا چھونا جائز نہ ہوگا اگرچہ ان کا دیکھنا جائز ہے کیونکہ اجنبیہ کی صورت میں شہوت کامل طور پر موجود ہوتی ہے (یعنی دونوں جانبوں سے پوری شہوت کا احتمال ہوتا ہے) لیکن محرم عورت کی صورت میں اگر اسے عورت پر یا اپنے نفس پر شہوت کا خدشہ ہے تو اس صورت میں نہ تو وہ اس کو دیکھ سکتا ہے اور نہ چھو سکتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ آنکھیں بھی زناء کا ارتکاب کرتی ہیں اور

ان کا زنا نظر کرنا ہے ۔ اور ہاتھ بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا ہاتھ لگانا ہے اور یہ واضح ہے کہ ذاتِ محارم کے ساتھ زنا بہت سخت اور شدید امر ہے پس زنا سے (اور اس کے دواعی سے) اجتناب کرے۔

ذواتِ محارم کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے اور ان کے ساتھ سفر کرنے میں کوئی قباحت نہیں ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کوئی عورت تین دنوں اور تین راتوں سے زائد سفر نہ کرے جب تک کہ اس کے ساتھ خاوند نہ ہو۔ یا کوئی ذو رحم محرم نہ ہو (جیسے باپ یا بھائی وغیرہ) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - خبردار! کوئی مرد ایسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ بیٹھے جس کی کوئی گنجائش اس کو نہ ہو۔ کیونکہ ان کا تیسرا شیطان ان کے ساتھ ہوتا ہے اور گنجائش نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ شخص اس کا محرم نہ ہو (یعنی محرم نہ ہونے کی صورت میں خلوت ممنوع ہے)۔

محرم عورت کو سفر میں اگر جانور پر سوار کرانے یا اتارنے کی ضرورت پڑے تو اسے کپڑوں کے اوپر سے چھو سکتا ہے ۔ اور اس کی پشت یا پیٹ کو پکڑے بشرطیکہ دونوں شہوت سے مامون ہوں۔ پشت اور پیٹ سے نیچے جسم کے کسی حصہ کو ہاتھ نہ لگائے۔ لیکن اگر مرد کو اپنے نفس پر یا عورت پر شہوت کا خدشہ ہو۔ یہ خدشہ یقین کے طور پر ہو یا گمانِ غالب کے طور پر یا شک کے طور پر تو حتی الامکان چھونے سے اجتناب کی کوشش کرے۔

اگر محرمہ عورت خود بخود چوپائے پر سوار ہو سکتی ہے تو مرد کا ہاتھ لگانا قطعاً ممنوع ہوگا۔ اگر وہ خود سوار نہیں ہو سکتی تو مرد کو چاہیے کہ تکلف و احتیاط

کے ساتھ اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے تاکہ مرد کو عورت کے اعضاء کی حرارت نہ پہنچے۔ اگر حالتِ سفر میں کپڑے دستیاب نہ ہوں تو اپنے دل سے حتی الامکان شہوانی جذبات کو دور رکھنے کی کوشش کرے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے صرف انہی اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جن کا اپنی محرم عورتوں سے دیکھنا جائز ہے کیونکہ باندی کو اپنے آقا کی ضروریات کی تکمیل کے لیے باہر نکلنا پڑتا ہے اور آقا کے مہمانوں کی خدمت کا فریضہ سرانجام دینا ہوتا ہے اور وہ خدمتگزاری کے لباس میں ملبوس ہوتی ہے (اس لیے پردے وغیرہ کا التزام اس کے لیے باعثِ حرج ہوتا ہے) تو گھر سے باہر مملوکہ عورت کا حال اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہی ہوگا جیسے آزاد عورت کا حال گھر کے اندر اپنے محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے (یعنی جس طرح ایک مرد اپنی محرم عورت کو گھر کے اندر دیکھ سکتا ہے اسی طرح گھر سے باہر وہ مملوکہ باندی کو دیکھ سکتا ہے)

جب حضرت عمرؓ کسی باندی کو باپردہ نقاب ڈالے ملاحظہ کرتے تو درّہ لے کر اس کی طرف بڑھتے اور فرماتے اپنا یہ نقاب اتار دے اے مکّارہ کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے۔

مملوکۂ غیر کے پیٹ اور پشت پر نظر کرنا جائز نہیں۔ بخلاف اس قول کے جس کے قائل محمد بن مقاتل ہیں۔ کہ ناف سے گھٹنے تک کے حصے کے علاوہ باندی کا تمام بدن دیکھنا مباح ہے۔ (جیسا کہ مرد کے بارے میں حکم ہے) محمد بن مقاتل کا قول درست نہیں) کیونکہ باندی کی پشت اور پیٹ

کو دیکھنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ جیساکہ یہ امر محارم میں جائز قرار نہیں دیا گیا بلکہ باندی میں تو بدرجۂ اولیٰ یہ چیز جائز نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ محارم کی صورت میں شہوانی جذبات کا عموماً فقدان ہوتا ہے اور باندیوں کے سلسلے میں یہ جذبات اپنے عروج پر ہوسکتے ہیں۔

مملوکہ کا لفظ ہر نوع کی مملوکہ مدبرہ، مکاتبہ اور ام ولد کو شامل ہے بوجہ ضرورت متحقق ہونے کے (کیونکہ کام کاج اور خدمت گزاری کے سلسلے میں انھیں باہر جانا پڑتا ہے اور وہ پردے کا التزام نہیں کرسکتیں۔)

امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق سعایت (کمائی) کرنے والی باندی مکاتبہ کی طرح ہے۔ جیساکہ ان کے اصول سے معلوم ہوچکا ہے۔

رہا غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں بیٹھنا یا اس کے ساتھ سفر کرنا تو بعض حضرات (جن میں شمس الائمہ سرخسی سرفہرست ہیں) کے نزدیک مباح ہے جیسے محارم کی صورت میں مباح ہوتا ہے۔ اور بعض دوسرے حضرات (جن میں حاکم الشہید بھی ہیں) کے نزدیک مباح نہیں۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔

غیر کی باندیوں کو چوپائے پر سوار کرانے اور اتارنے کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے مبسوط میں ضرورت و مجبوری کا اعتبار کیا ہے اور محارم کے سلسلے میں صرف حاجت کا اعتبار کیا ہے (یعنی محرم عورت جب خود سوار نہ ہوسکے تو اس کا باپ یا بھائی وغیرہ سوار کراسکتا ہے اور غیر کی

باندی کی صورت میں مجبوری اور لاچاری کے تحت سوار کرایا جاسکتا ہے)

مسئلہ: فرمایا غیر کی باندی کے ان اعضاء کو چھونے میں جن کا دیکھنا جائز ہے کوئی مضائقہ نہیں جب کہ یہ خریدنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اگرچہ اسے شہوت کا خدشہ بھی ہو۔ امام قدوریؒ نے مختصر القدوری میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں اس مسئلے کو مطلقاً ذکر کیا ہے اور شہوت یا عدم شہوت کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔

ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کا ارشاد ہے کہ ضرورت و حاجت کے مدنظر خریداری کی صورت میں غیر کی باندی کے ان اعضاء کو دیکھنا تو جائز ہے اگر شہوت کا یقین نہ ہو۔ لیکن شہوت کے تیقن اور غالب گمان کی صورت میں اس کے اعضاء کو چھونا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طرح سے چھونا ایک نوع کا استمتاع ہے (یعنی نفع و لذت کا حصول جو کہ معنوی طور پر مباشرت ہے اور غیر مملوکہ سے ایسی چیز جائز نہیں)۔

خریدنے کے علاوہ دوسرے حالات میں دیکھنا اور چھونا مباح ہے بشرطیکہ شہوت بیدار نہ ہو (ورنہ مس و نظر دونوں ممنوع ہوں گے۔)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب باندی حائضہ یعنی بالغہ ہوجائے تو اسے فروخت کی منڈی میں صرف ایک چادر میں پیش نہ کیا جائے (بلکہ اس کی پشت اور پیٹ پر بھی کپڑا ہونا ضروری ہے) حَاضَتْ سے مراد بَلَغَتْ ہے۔ یعنی جب بالغہ ہوجائے۔ اس حکم کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ باندی کی پشت اور پیٹ قابل ستر

حدود میں داخل ہوتے ہیں

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب باندی قابل شہوت ہو اور اس جیسی عورتوں سے مباشرت کی جاسکتی ہو۔ تو یہ بالغہ عورتوں کی طرح ہے (خواہ حیض آئے یا نہ آئے) اسے ایک چادر میں پیش نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں شہوت موجود ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ خصّی آدمی اجنبی عورتوں کے دیکھنے میں نر مرد کی طرح ہے۔ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ خصّی ہونا ایک طرح کا مُثلہ ہے۔ لہٰذا جو افعال خصی ہونے سے پہلے حرام تھے وہ خصی ہونے کے بعد بھی مباح نہ ہوں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ خصی شخص بہر حال نر مرد ہے جماع کر سکتا ہے (یعنی خصی اگرچہ مباشرت پر قدرت نہیں رکھتا لیکن جب اس کے آلۂ تناسل میں انتشار پیدا ہو جائے تو مباشرت بھی کر سکتا ہے)

مجبوب (یعنی مقطوع الذکر کا بھی یہی حکم ہے (کہ وہ اجنبی عورت کی طرف نظر نہیں کر سکتا) کیونکہ وہ رگڑ کی وجہ سے انزال کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ مخنّث کا بھی افعال بدکرانے کی بناء پر یہی حکم ہے کیونکہ وہ بدکار اور فاسق نر ہے۔

الحاصل خصی، مجبوب اور مخنث کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے محکم حکم پر عمل کیا جائے گا - قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ الآیۃ (یعنی مومنوں سے کہہ دیں کہ اپنی

نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)
چھوٹا بچہ اس حکم سے نص کی بناء پر مستثنیٰ ہے (اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ (یعنی ان بچوں کے اندر جانے میں کوئی حرج نہیں جو عورتوں کی پوشیدہ باتوں پر مطلع نہیں ہوئے)
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مملوک غلام کے لیے جائز نہیں کہ اپنی مالکہ کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ان اعضاء کے جن کو کوئی اجنبی شخص اس عورت سے دیکھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ غلام مالکہ کے حق میں محرم کی طرح ہے (لہٰذا جن اعضاء کو محرم مرد دیکھ سکتا ہے انہی اعضاء کو دیکھنا غلام کے لیے بھی جائز ہوگا) اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ (یعنی عورتیں اپنی زینت بھائی باپ کے علاوہ کسی کے سامنے ظاہر نہیں کر سکتیں) یا جن کی یہ عورتیں مالک ہوں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں ضرورت بھی موجود و متحقق ہے۔ کیونکہ غلام مالکہ کے حضور میں بلا اجازت حاضر ہو سکتا ہے (جس طرح کہ محارم بلا اجازت آسکتے ہیں)

ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکر نر ہے جو اپنی مالکہ سے محرمت کا رشتہ نہیں رکھتا اور نہ اس کا شوہر ہے۔ اور شہوت بھی موجود ہے۔ کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے (یعنی جب غلام کو آزاد کر دیا جائے تو وہ اپنی مالکہ سے نکاح کر سکتا ہے) اور جس ضرورت کو آپ نے بیان

کیا وہ کامل نہیں بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام عموماً گھر سے باہر کے کام کاج سرانجام دیتا ہے۔ آپ کی پیش کردہ نص (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ) میں مراد باندیاں ہیں (کہ ان کی مالکہ عورتوں کو اپنی باندیوں کے سامنے اظہارِ زینت کی اجازت ہے)۔

سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ سورۃ النور کی آیت میں غلطی میں مت پڑو کیونکہ یہ آیت عورتوں یعنی باندیوں کے حق میں ہے مردوں یعنی غلاموں کے بارے میں نہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا: ایک شخص اپنی باندی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے لیکن اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا۔ اور ایک باندی کے آقا سے فرمایا اگر تو چاہے تو اس سے عزل کر سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وطی آزاد عورت کا ایک حق ہے شہوت کی تکمیل اور اولاد کے حصول کے لیے۔ اسی حق کی بناء پر عورت کو مقطوع الذکر اور نامرد خاوند کی صورت میں اختیار دیا جاتا ہے (کہ چاہے تو نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کرا دے) لیکن باندی کو وطی میں کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسی بناء پر آزاد عورت کا حق اس کی اجازت کے بغیر کم نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں البتہ آقا اس بارے میں مستقل حیثیت کا مالک ہوتا ہے (لہٰذا باندی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی) اگر کسی شخص کے

نکاح میں دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم کتاب النکاح میں بیان کر دیا گیا ہے۔ (کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عزل کی اجازت کا اختیار باندی کے آقا کو ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک باندی کو ہے)۔

فَصْلٌ فِی الْاِسْتِبْرَاءِ وَغَیْرِہٖ

(استبراء وغیرہ کے بیان میں)

(استبراء برأة سے ماخوذ ہے۔ بری کرنا۔ پاک کرنا۔ اصطلاحِ فقہ میں استبراء یہ ہے کہ رحم کی حمل سے پاکی معلوم کرنے کے لیے حیض کا انتظار کیا جائے۔ یعنی جب ایک باندی ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کی ملکیت میں آئے تو اس سے فوراً مباشرت نہ کی جائے بلکہ ایک حیض آنے تک انتظار کیا جائے تاکہ پتا چل جائے کہ رحم حمل سے خالی ہے۔ ورنہ نطفے کا مخلوط ہونا لازم آتا ہے اور نسب کے معاملہ میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نسب کی حفاظت کے لیے استبراء کو ضروری قرار دیا گیا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اور جب کوئی شخص باندی خریدے تو وہ نہ تو اس سے مباشرت کرے نہ اُسے چھوئے۔ نہ اسے بوسہ دے اور نہ شہوت سے اس کے فرج کو دیکھے یہاں تک کہ اس کا استبراء نہ کر لے۔ اس مسئلے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد ہے فتح اوطاس کی قیدی باندیوں کے بارے میں فرمایا خبردار حاملہ باندیوں سے وضعِ حمل تک مباشرت نہ کی جائے۔ اور نہ ہی غیر حاملہ باندیو سے مباشرت کی جائے یہاں تک کہ ایک حیض سے استبراء نہ کر لیا جائے۔ یہ حدیث آقا پر وجوب استبراء کا فائدہ دے رہی ہے۔ نیز اس حدیث نے یہ دلالت کی کہ قیدی باندیوں کے استبراء کے وجوب کا سبب کیا ہے اور وہ سبب ملکیت اور قبضہ کا تجدّد ہے۔ اس لیے کہ جس موقع پر یہ حدیث وارد ہوئی وہاں سبب یہی تھا (کہ وہ باندیاں کفّار کے قبضہ و ملکیت سے نکل کر مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں آگئی تھیں)

وجوب استبراء کی حکمت یہ ہے کہ رحم کی براءۃ کا پتا چل سکے تاکہ محترم نطفے باہمی طور پر خلط ملط ہونے سے محفوظ رہیں۔ اور نسب مشتبہ ہونے سے بچ جائیں۔ اور حفاظتِ رحم کا یہ حکم اس صورت میں جب کہ رحم حقیقۃً مشغول بنطفہ ہو یعنی حاملہ ہو یا رحم کے حمل کے ساتھ مشغول ہونے کے وہم و احتمال کی صورت میں (جب کہ ظاہری طور پر حمل کا پتا نہ چلے) محترم نطفوں کی حرمت پیشِ نظر ہونے کی بنا پر ہے اور نطفے کا احترام یہ ہے کہ بچہ ثابت النسب ہو (یعنی شریعت کے نزدیک نطفہ قابلِ احترام ہے اگرچہ کافر کا نطفہ ہو جو ان کے نکاح کے طریقے سے ہو نہ زنا و بدکاری سے نہ ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر باندی زنا کے بغیر حاملہ ہے تو اس کے بچے کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہوگا۔ اگر استبراء سے قبل مباشرت جائز قرار دی جائے تو پہلا نطفہ دوسرے نطفے

سے خلط ملط ہو جاتا ہے اور نسب بھی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا شریعت نے پہلے نطفہ کے احترام کے مدِّنظر اور نسب کی حفاظت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استبراء واجب قرار دیا ہے)

یہ استبراء خریدار کے ذمہ واجب ہے نہ کہ بائع پر اس لیے استبراء کی حقیقی علت مباشرت کا ارادہ کرنا ہے۔ اور خرید کے بعد مباشرت کا ارادہ کرنے والا خریدار ہوتا ہے نہ کہ بائع۔ لہٰذا استبراء خریدار پر واجب ہوگا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ارادۂ مباشرت ایک باطنی اور پوشیدہ امر ہے۔ لہٰذا حکم شرعی ارادہ کی دلیل اور سبب پر دائر کیا جائے گا اور وہ سبب خریدار کا مباشرت پر قادر ہونا ہے اور یہ واضح بات ہے کہ مباشرت پر قدرت ملکیت اور قبضہ سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اسی ملکیت و قبضہ کو سبب قرار دیا گیا۔ اور سہولت و آسانی کے پیش نظر اسی سبب پر حکم استبراء کا دارو مدار رکھا گیا۔ پس سبب استبراء یہ ہوا کہ رقبہ پر جدید ملکیت کا حاصل ہونا جو قبضہ کے ساتھ مؤکد ہو۔

یہ حکم دیگر اسباب ملک کی طرف بھی متعدی ہوگا مثلاً خریداری۔ ہبہ۔ وصیت۔ میراث۔ خُلع اور عقدِ کتابت اور دوسرے ایسے اسباب جو ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہوں جیسے بذریعہ صدقہ ملک حاصل کرنا۔

اسی طرح خریدار پر اس صورت میں بھی استبراء واجب ہوگا جبکہ

کسی بچے کے مملوکہ مال سے باندی خریدے یا کسی عورت سے خریدے
یا غلام سے خریدے یا اس شخص سے خریدے جس کے لیے اس باندی
سے وطی حلال نہ تھی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی استبراء واجب ہے
جب کہ خریدکردہ باندی باکرہ ہو کہ جس سے مباشرت نہیں کی گئی کیونکہ
وجوب استبراء کا سبب متحقق ہے۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار اُن
کے اسباب پر ہوتا ہے (یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم بھی ثابت ہوگا)
ثبوتِ احکام کا مدار حکمتوں پر نہیں ہوتا کیونکہ حکمتیں تو مخفی ہوا کرتی ہیں
(یعنی جن حکمتوں کی بناء پر وہ احکام مشروع ہوتے ہیں وہ پوشیدہ ہوتی
ہیں لہٰذا احکام کا مدار ظاہری اسباب پر رکھا گیا) تو رحم مشغول ہونے
کے توہّم و احتمال پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا۔

اسی طرح اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا جس کے دوران باندی خریدی
گئی۔ اور اس حیض کا اعتبار بھی نہ ہوگا جو خریدنے یا اس کے علاوہ اسباب
ملکیت میں سے کسی اور سبب سے قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہو (یعنی
باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ سے حاصل ہوئی ابھی قبضہ
نہیں کیا تھا کہ باندی کو حیض آیا۔ تو استبراء میں اس حیض کا اعتبار نہ
ہوگا بلکہ قبضہ کے بعد حیض کا آنا استبراء قرار دیا جائے گا) اور نہ اس
ولادت کا اعتبار ہوگا جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہو۔
البتہ امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے (ان کے نزدیک مذکورہ
تینوں صورتوں میں خرید و قبضہ کے دوران کا حیض اور ولادت استبراء

کے لیے کافی ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب جدید ملکیت مع قبضہ ہے اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا (جیسے سفر قصر نماز کا سبب ہے لیکن سفر کے موجود ہونے سے پہلے قصر کیسے ہو سکتا ہے اسی طرح ملکیت اور قبضہ استبراء کا سبب ہے اور جو حیض یا ولادت قبضہ سے پہلے ہوا سے استبراء کے سلسلے میں کیسے قابلِ اعتبار تسلیم کیا جا سکتا ہے)۔

اسی طرح اس حیض کا اعتبار بھی نہیں ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت سے پہلے واقع ہو۔ اگر باندی مشتری کے قبضہ میں ہو۔

(ا نے ب سے اس کی باندی ہزار روپے میں ج کے لیے خریدی۔ باندی پہلے ہی ج کے پاس موجود ہے امانت یا اجارہ کے طور پر۔ بیع کے بعد باندی کو حیض آیا لیکن ابھی ج نے بیع کی اجازت نہیں دی۔ بعد میں اجازت دی تو اجازت سے پہلے کا حیض استبراء کے لیے کافی نہ ہوگا) اور بیع فاسد میں قبضہ کے بعد لیکن صحیح خرید سے پہلے جو حیض آیا تھا وہ بھی استبراء کے لیے کافی نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ (مثلاً ا نے ب سے بیع فاسد میں ایک باندی خریدی اور قبضہ کر لیا۔ ابھی بیع صحیح واقع نہیں ہوئی تھی کہ باندی کو حیض آ گیا اس کے بعد صحیح بیع کی گئی تو بیع فاسد کے دوران آنے والا حیض استبراء کے لیے کافی نہ ہوگا)

مسئلہ: اور استبراء واجب ہوتا ہے مشتری کے لیے اس خرید کردہ باندی میں جس میں مشتری کا ایک حصّہ تھا اور اب اس نے باقی حصّہ خرید لیا

کیونکہ اب وجوبِ استبراء کے سبب کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اور حکم سبب کی تکمیل کی طرف منسوب ہوتا ہے (یعنی جب سبب مکمل ہو جائے تو اس پر حکم ثابت ہو جاتا ہے) اور قبضہ کے بعد جو حیض آیا وہ استبراء کے لیے کافی ہو گا حالانکہ وہ باندی مجوسیہ تھی یا مکاتبہ بایں طور کہ خرید کے بعد اس سے عقدِ کتابت کر لیا۔ پھر مجوسیہ اسلام لے آئی یا مکاتبہ بدلِ کتابت سے عاجز ہو گئی۔ (تو خرید اور قبضہ کے بعد آنے والا حیض معتبر ہو گا) کیونکہ یہ حیض وجوبِ استبراء کے سبب کے بعد آیا ہے۔ سبب ملکِ جدید اور قبضہ کا حاصل ہونا ہے اور یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ باندی اس کے لیے حلال ہو جائے اور (مسلمان ہونے یا مکاتبہ کے عاجز نہ ہونے کی صورت میں) جو حُرمت تھی وہ ایک مانع کی وجہ سے تھی۔ جیسا کہ حالتِ حیض میں حیض مباشرت سے مانع ہوتا ہے۔ (لیکن جب مانع جاتا رہا یعنی باندی اسلام لے آئی یا مکاتبہ ادائے بدلِ کتابت سے عاجز ہو گئی تو اس صورت قبضہ کے بعد کا حیض استبراء کے لیے کافی ہو گا) (ہدایہ کے حاشیہ میں اس مقام کی تشریح یوں کی گئی ہے۔ امام کرخیؒ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے مجوسیہ باندی خریدی یا مسلمان باندی خریدی اور مباشرت سے پہلے اس سے عقدِ کتابت کر لیا۔ پھر حالتِ کتابت کے دوران اسے حیض آیا اور اسی طرح مجوسیہ باندی کو بھی قبضہ کے بعد حیض آیا۔ اس کے بعد مجوسیہ نے اسلام قبول کر لیا۔ یا مکاتبہ باندی نے کہا کہ میں بدلِ کتابت کی ادائیگی نہیں کر سکتی لہٰذا وہ پھر غلامی کی طرف لوٹ آئی۔ تو ان دونوں صورتوں میں آقا کو اگرچہ

مباشرت کی اباحت حیض کے بعد حاصل ہوئی ہے اور حیض اباحتِ مباشرت سے پہلے گزر چکا ہے لیکن یہ حیض استبراء کے لیے کافی ہوگا۔ کیونکہ مباشرت کی ممانعت ایک مانع کی بنا پر تھی یعنی باندی کا غیر مسلمہ ہونا یا مکاتبہ ہونا۔ لیکن چونکہ حیض ملک جدید اور قبضہ کے بعد ہے لہذا استبراء کے لیے کافی ہوگا جیسے حالتِ احرام میں کسی نے باندی خریدی از اں بعد اس کو حیض آیا۔ تو یہ حیض استبراء کے لیے کافی ہے اگرچہ قربت و مباشرت کی اجازت احرام سے فراغت کے بعد ہوگی۔ کذا فی حاشیۃ الہدایہ وسراج الہدایہ)

مسئلہ: اس باندی کے حق میں استبراء واجب نہ ہوگا۔ جو بھاگی ہوئی تھی اور پھر لوٹ آئی۔ یا غصب کردہ باندی مالک کو واپس کردی گئی۔ یا اجارہ پر لی ہوئی باندی واپس کردی گئی یا رہن میں دی ہوئی باندی کو چھڑا لیا گیا۔ کیونکہ ان صورتوں میں وجوب استبراء کا سبب نہیں پایا جاتا یعنی جدید ملک کا قبضہ کے ساتھ حاصل ہونا۔ اور چونکہ یہ سبب شریعت کی طرف سے متعین و مقرر ہے تو وجود و عدم کے لحاظ سے حکم اسی سبب پر دائر ہوگا (یعنی جہاں سبب موجود ہوگا حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں سبب معدوم ہوگا وہاں حکم بھی معدوم ہوگا) اسی مسئلے کی بہت سی نظیریں ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

جب استبراء کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور استبراء کے بغیر مباشرت کی حرمت بھی ثابت ہوگئی تو مباشرت کے دواعی بھی استبراء کے بغیر

ممنوع ہوں گے (جیسے مساس اور بوسہ وغیرہ) کیونکہ یہ دواعی آخر کار مباشرت تک پہنچا دیتے ہیں۔ یا اس احتمال کے پیش نظر کہ یہ امور غیر ملک میں واقع نہ ہوں اس لحاظ سے کہ حمل ظاہر ہو اور اس لحاظ سے کہ شاید بائع اس حمل کا دعویٰ کرے (یعنی وطی کے دواعی مساس و بوسہ وغیرہ یا تو اس لیے ممنوع ہیں کہ کہیں جذبات سے مغلوب ہو کر مباشرت کا ارتکاب نہ کر بیٹھے اور حرام میں مبتلا نہ ہو جائے یا اس بناء پر کہ شاید وہ حاملہ ہو کیونکہ ابھی اسے حیض نہیں آیا۔ یا شاید بائع اس حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی اُم ولد بن جائے اور بیع باطل ہو جائے۔ عینی) بخلاف حائضہ کی صورت کے (یعنی زوجہ یا مملوکہ حائضہ ہو) کہ اس میں دواعی یعنی بوس و کنار وغیرہ حرام نہیں ہوتے کیونکہ ان میں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہوتا (بلکہ مباشرت کی ممانعت صرف حیض کی بناء پر ہوتی ہے) دوسری بات یہ ہے کہ حیض کا زمانہ نفرت کا زمانہ ہوتا ہے اس لیے دواعی کو مباح قرار دینے میں یہ خدشہ نہیں ہوتا کہ بوس و کنار مباشرت پر منتج ہوں گے۔ اور خرید کردہ باندی کے سلسلے میں دخول سے قبل مباشرت کی پوری پوری خواہش اور رغبت ہوتی ہے۔ لہٰذا بوس و کنار کے مباشرت پر منتج ہونے کا پورا پورا امکان ہوتا ہے۔

جہاد میں پکڑی گئی باندی کے بارے میں ظاہر الروایۃ میں دواعی کا ذکر نہیں کیا گیا (اگرچہ مباشرت کی ممانعت تو احادیث نبویہ سے ثابت ہو گئی تھی) امام محمدؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ قیدی باندی کے سلسلے میں

دواعی حرام نہیں۔ کیونکہ دواعی کا غیر کی ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں (یہ احتمال تو بیع اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں ممکن ہوتا ہے کہ شاید بائع یا واہب حمل کا دعوٰی کر بیٹھے۔ لیکن گرفتار شدہ باندی کے بارے میں کون دعوٰی کرے گا؟ کیونکہ گرفتار کردہ باندی کا حمل اگر ظاہر بھی ہو جائے تو حربی کا دعوٰی صحیح نہیں ہوگا۔ بخلاف خرید کردہ باندی کے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں (کہ بائع کا دعوائے حمل صحیح ہوتا ہے)۔

مسئلہ:۔ حاملہ باندی کا استبراء وضع حمل سے ہوگا بدلیل حدیث اوطاس۔ اور مہینوں والی باندی کا استبراء مہینہ گزرنے سے ہوگا۔ (یعنی جن عورتوں کو بڑھاپے یا کم عمری کی وجہ سے حیض نہیں آتا ایک ماہ گزرنے پر ان کا استبراء ہوگا) کیونکہ مہینہ ان کے حق میں حیض کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جیسا کہ معتدہ کے مسئلے میں (کہ اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین ماہ ہوتی ہے)

اگر دوران ماہ میں باندی کو حیض آنے لگا تو اس کا استبراء ایام یعنی مہینے کے لحاظ سے باطل ہوگا۔ کیونکہ اسے اصل پر قدرت حاصل ہو گئی پہلے اس کے کردہ بدل سے اپنا مقصد حاصل کرے۔ جیسا کہ عدت میں ہوتا ہے (یعنی جو عورت مہینوں کے لحاظ سے عدت گزار رہی ہو اور دوران عدت حیض آجائے تو اب اس کی عدت حیض کے حساب سے ہوگی) اگر باندی کا حیض مرتفع ہو جائے (یعنی خریدنے کے بعد اسے حیض نہ آئے) تو اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ جب واضح ہو جائے کہ وہ حاملہ

نہیں ہے تو اس سے مباشرت کر سکتا ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس سلسلے میں کسی مخصوص مدت کی تعیین نہیں کی گئی۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ دو یا تین ماہ کے عرصے میں حمل واضح ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ مدت چار ماہ اور دس دن ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ مدت دو ماہ اور پانچ دن ہے آزاد اور باندی کی عدتِ وفات پر قیاس کرتے ہوئے (حرّہ کی عدتِ وفات چار ماہ دس دن اور باندی کی دو ماہ پانچ دن) امام زُفرؒ دو سال کی مدت کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے۔

مسئلہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں البتہ امام محمدؒ کو اختلاف ہے (وہ اسقاطِ استبراء کے لیے جوازِ حیلہ کے قائل نہیں) ہم نے دونوں حضرات کے دلائل کتاب الشفعہ میں بیان کر دیے ہیں۔

جب اس بات کا علم ہو جائے کہ بائع نے اس طُہر میں باندی سے مباشرت نہیں کی تو امام ابو یوسفؒ کا قول معمول بہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا قول معمول بہ ہوگا جب پتا چلے کہ بائع نے اس طہر میں مباشرت کی ہے (یعنی اگر پتا چلے کہ بائع نے اس طہر میں وطی نہیں کی تو امام ابو یوسفؒ کے قول کو معمول بہ بناتے ہوئے اسقاطِ استبراء کے لیے حیلہ جائز ہوگا اور اگر بائع نے مباشرت کر لی ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق حیلہ جائز نہ ہوگا۔

استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب خریدار کے نکاح میں کوئی آزاد عورت نہ ہو تو وہ خریدنے سے قبل اس باندی سے نکاح کر لے پھر اسے خرید لے (تو اس صورت میں منکوحہ کو خریدنے سے نکاح باطل ہو جائے گا اور اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی منکوحہ باندی خریدی ہے)

اگر مشتری کے نکاح میں آزاد عورت موجود ہو تو اس صورت میں حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری کی خرید سے پہلے بائع اس باندی کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دے جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہو۔ یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے کسی قابلِ اعتماد شخص سے اس کا نکاح کر دے (کہ وہ طلاق دے دے گا یا مشتری امرِ طلاق اپنے اختیار میں رکھتے ہوئے بھی نکاح کرا سکتا ہے)۔ پہلی صورت میں مشتری اس کو خرید کر قبضہ کرے۔ اور دوسری صورت میں جبکہ مشتری نکاح کرا کے دے مشتری قبضہ کرے اور اس کا خاوند اسے طلاق دے دے تو استبراء ساقط ہوگا۔ کیونکہ سبب وجوب استبراء یعنی ملکِ جدید مع قبضہ مؤکد کے پائے جانے کے وقت اس باندی کی شرمگاہ اگر مشتری کے لیے حلال نہ ہو (یعنی ملکیت کے حصول کے وقت مشتری کو اس سے مباشرت کرنا ممنوع ہو) تو استبراء واجب نہیں ہوتا (کیونکہ ملکیت کے حصول کے وقت وہ منکوحۂ غیر تھی اس لیے مشتری کے لیے مباشرت ممنوع تھی) اگرچہ بعد میں شوہر کے طلاق دینے سے اس کے لیے حلال ہو جائے (چونکہ شوہر نے طلاق قبل الدخول دی ہے لہٰذا عدت اور استبراء لازم نہ

ہوگا کیونکہ سبب کے پائے جانے کا زمانہ قابل اعتبار ہوتا ہے۔ جیسے کہ
اس صورت میں جب کہ باندی کسی دوسرے شوہر کی وجہ سے معتدہ ہے (یعنی
ایسی باندی خرید کی جو اپنے شوہر سے عدت گزار رہی ہے۔ خریدار نے
اس پر قبضہ کر لیا بعد ازاں اس کی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہیں
کیونکہ ملکیت مع قبضہ کے وقت اس کی شرمگاہ خریدار کے لیے حلال نہ
تھی۔ تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ بھی واجب
نہ ہوگا۔ النہایہ شرح الہدایہ)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ظہار کرنے والا جب
تک کفارۂ ظہار ادا نہ کرے نہ تو اپنی زوجہ سے مباشرت کرے۔ نہ شہوت
سے لمس کرے۔ نہ بوسہ دے اور نہ اس کی شرمگاہ کی طرف شہوت سے
نظر کرے۔ کیونکہ جب ادائیگی کفارہ تک مباشرت حرام ہے تو مباشرت کے
دواعی بھی حرام ہوں گے کیونکہ یہ دواعی مباشرت تک پہنچانے کا سبب
بن سکتے ہیں۔ اس لیے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام چیز کا سبب بھی حرام
ہوتا ہے جیسے کہ اعتکاف اور احرام کی حالت میں (کہ جس طرح اعتکاف
و احرام کے دوران مباشرت ممنوع ہے اسی طرح اس کے دواعی بھی ممنوع
ہیں) اور جیسے اس منکوحہ کی صورت میں جس سے شبہ میں مباشرت کی
گئی (مثلاً رات کی تاریکی میں و نے ب کی زوجہ کو اپنی زوجہ یا باندی خیال
کرتے ہوئے مباشرت کر لی بعد میں حقیقت کا علم ہوا تو اب ب کی زوجہ
پر عدت واجب ہوگی اور انقضاءِ عدت سے پہلے ب کے لیے جس طرح

اپنی بیوی سے مباشرت حرام ہے اسی طرح دواعی مباشرت بھی حرام ہیں) بخلاف حیض اور روزے کی حالت کے اس لیے کہ حیض کا سلسلہ تو عورت کی نصف عمر تک چلتا ہے (مثلاً پہلے دس دن حیض آیا پھر پندرہ دن طُہر کے بعد شروع ہو گیا تو ایک ماہ میں نصف حصہ حیض کی حالت میں گزرا۔ لہٰذا حیض کا زمانہ تقریباً نصف عمر کو محیط ہوتا ہے) فرضی روزے ایک ماہ تک اور نفلی روزے عمر کے اکثر حصے تک جاری رہتے ہیں تو حیض وصوم میں دواعی سے ممانعت کرنے میں کچھ نہ کچھ حرج و دشواری پیش آئے گی (لہٰذا ان دونوں حالتوں میں مباشرت کو ممنوع قرار دیا گیا لیکن اس کے دواعی کو حرام نہیں کیا گیا) اور حرج کی یہ بات ان صورتوں میں جن کو ہم نے شمار کیا ہے (یعنی ظہار، حالتِ احرام و اعتکاف) پیش نہیں آتی۔ کیونکہ ان کی مدتیں بہت کم ہوتی ہیں۔ اور یہ امر روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بوسہ لیتے درآنحالیکہ آپ صائم ہوتے اور اپنی ازواج مطہرات کے ساتھ مضاجعت کرتے (یعنی ساتھ لیٹتے) درآنحالیکہ وہ حائضہ ہوتیں۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں دو سگی بہنیں لونڈیاں ہوں۔ اس نے دونوں کا شہوت سے بوسہ لیا تو ان دونوں میں سے ایک سے بھی مباشرت نہیں کر سکتا۔ اور نہ کسی ایک کا بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت سے مس کر سکتا ہے اور نہ شہوت سے شرمگاہ کی طرف نظر کر سکتا ہے یہاں تک کہ دوسری باندی کی شرمگاہ کو

کسی دوسرے کی ملکیت میں نہ دے دے۔ اس دوسرے شخص کو مالک بنا دینے کی صورت سے یا اس سے نکاح کرنے کی صورت سے یا وہ دوسری بیوی کو آزاد کردے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ دو مملوکہ بہنوں کو مباشرت کے لحاظ سے جمع کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد وَاَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ (اے مسلمانو! تم پر حلال نہیں کہ تم دو بہنوں کو نکاح و مباشرت میں جمع کرو) مطلق ہے۔ (جس میں باندی یا غیر باندی کی کوئی تخصیص نہیں) اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ (یا جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہوں یعنی باندیاں) مذکورہ بالا آیت کے معارض نہیں ہے۔ کیونکہ جب محلل اور محرم میں تقابل و تعارض ہو تو ہمیشہ محرم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ (یعنی پہلی آیت سے حرمت جمع بین الاختین واضح ہے۔ مگر دوسری آیت بھی لونڈیوں کے حق میں مطلق ہے جس میں دو بہنوں کی کوئی تخصیص نہیں۔ تو اس دوسری آیت سے جمع بین الاختین کی حلت واضح ہے۔ لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض لازم آیا۔ صاحب ہدایہؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب محلل اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری آیت کا عموم تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس آیت میں خصوص پایا جاتا ہے کیونکہ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ میں مجوسیہ باندی اور رضاعت کے رشتے یعنی مملوکہ ماں اور بہن بھی داخل ہیں حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں۔ جس آیت میں استثناء پایا جائے وہ عام نہیں رہتی۔ لہٰذا دوسری آیت مخصوص ہوئی۔ اور مطلق اور مخصوص آیت میں تعارض نہیں ہوا کرتا)

جس طرح دو بہنوں کو مباشرت کے طور پر جمع کرنا جائز نہیں اسی طرح انھیں مباشرت کے دواعی میں بھی جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص قرآنی مطلق ہے (جو مباشرت اور اس کے دواعی کو بھی شامل ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ مباشرت کے دواعی بھی حرمت میں مباشرت کے قائم مقام ہیں جیسا کہ گزشتہ سطور میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ پس جب اس شخص نے ان دونوں کا بوسہ لیا تو گویا اس نے دونوں سے مباشرت کر لی۔ اور اگر وہ دونوں سے حقیقۃً مباشرت کر لیتا تو اس کے لیے یہ جائز نہ رہتا کہ اس کے بعد وہ کسی ایک سے بھی مباشرت کرے اور نہ یہ مباح رہتا کہ مباشرت پر آمادہ کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کو ان کے ساتھ عمل میں لائے۔ اسی طرح یہی حکم ہوگا جب ان کا بوسہ لے یا شہوت سے انھیں مس کرے یا شہوت سے ان کے فرج کو دیکھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ مباشرت کے دواعی بمنزلہ مباشرت ہوتے ہیں)۔

البتہ اگر وہ دونوں میں ایک بہن کے فرج کا مالک کسی دوسرے شخص کو بنا دے بطور تملیک یا اس کا نکاح دوسرے شخص سے کر دے یا اسے آزاد کر دے۔ کیونکہ ان مذکورہ امور کی بنا پر جب دوسری کی شرمگاہ اس پر حرام ہو گئی تو وہ ایک سے مباشرت کرنے کی صورت میں دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہ ہوگا۔

امام قدوریؒ کی "بملک" سے مراد یہ ہے کہ ملک یمین کے ساتھ کسی دوسرے کو اس کی ذات کا مالک بنا دے۔ پس یہ قول تملیک کے جملہ

اسباب کو شامل ہوگا خواہ بصورت بیع یا کسی اور وجہ سے ہو (جیسے ہبہ، صدقہ اور خلع وغیرہ)

دوسری باندی کے بعض حصّے کا دوسرے کو مالک بنانا کل حصے کے مالک بنانے کی طرح ہوگا۔ کیونکہ بعض حصے کا مالک بنانے سے بھی اس سے مباشرت حرام ہوجاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے کسی ایک کے بعض حصے کو آزاد کرنا کل حصے کے آزاد کرنے کی طرح ہوگا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ عقدِ کتابت کرنا اعتاق کی طرح ہے کیونکہ ان تمام صورتوں سے مباشرت کی حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔ لیکن دو میں سے کسی ایک کو بطور رہن دینے یا اجارہ پر دینے یا مدبرہ بنانے سے دوسری بہن حلال نہ ہوگی کیونکہ ان افعال سے دوسری باندی اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی۔

امام کے قول اَوْ نِکَاحٍ سے مراد نکاح صحیح ہے۔ لیکن اگر اس نے ان میں سے ایک کو نکاح فاسد کے ساتھ کسی سے بیاہ دیا تو اسے دوسری کے ساتھ مباشرت کرنا حلال نہ ہوگا (کیونکہ نکاح فاسد سے منکوحہ حلال نہیں ہوتی تو اس کی شرمگاہ کو دوسرے کی ملکیت میں دینا درست نہ ہوا) البتہ نکاحِ فاسد میں اگر خاوند اس سے مباشرت کرے تو دوسری بہن اس پر حلال ہوگی کیونکہ مدخولہ پر عدت واجب ہوتی ہے اور عدت بھی تحریم کے سلسلے میں نکاحِ صحیح کی طرح ہوتی ہے (یعنی دوسرے شخص کی معتدہ سے نکاح کرنا اسی طرح حرام ہوتا ہے جیسے کہ غیر کی منکوحہ سے

نکاح کرنا حرام ہوتا ہے)

اگر آقا نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ مباشرت کر لی تو اب آقا کے لیے صرف اسی مدخولہ سے مباشرت جائز ہوگی دوسری سے جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ دوسری کے ساتھ مباشرت کرنے سے وہ جامع بین الاختین بن جاتا ہے (جو ممنوع ہے) لیکن صرف مدخولہ کے ساتھ مباشرت کرنے سے جامع بین الاختین نہیں ہوتا۔

اور ہر ایسی دو عورتیں جن کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں (مثلاً خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی وغیرہ) وہ ہمارے بیان کردہ مسئلہ نکاح میں دو بہنوں کے درجہ میں ہیں (کہ اگر ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو نہ ان سے مباشرت جائز ہوگی اور نہ دواعی مباشرت)

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اور یہ مکروہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ کو چومے یا اس کے ہاتھ کو یا اس کے جسم کے کسی حصہ کو یا اس سے معانقہ کرے یعنی بغلگیر ہو۔ امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں ذکر کیا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا۔ چومنے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے کہ جب حضرت جعفرؓ حبشہ سے واپس آئے تو حضورؐ نے ان سے معانقہ فرمایا اور ان کی پیشانی کو دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

طرفین کی دلیل ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکامعہ اور مکاعمہ

سے منع فرمایا۔ مکامعہ سے مراد معانقہ ہے اور مکاعمہ سے مراد بوسہ دینا ہے۔ اور جو روایت امام ابو یوسفؒ نے استدلال میں پیش کی۔ وہ تحریم سے ماقبل کی حالت پر محمول ہے۔

مشائخ کرام نے فرمایا کہ یہ اختلاف ایسے معانقہ کے بارے میں ہے جو ایک ازار میں ہو (یعنی دونوں مرد صرف ایک چادر باندھے ہوئے ہوں قمیص نہ ہو) اگر مرد کے بدن پر قمیص و جبہ ہو تو بالاتفاق معانقہ میں کوئی قباحت نہیں اور یہی صحیح ہے۔ (فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کہ اگر دونوں مرد باقاعدہ لباس میں ملبوس ہوں تو معانقہ کرنا بالکل جائز ہے۔ جہاں تک بوسہ دینے کا تعلق ہے۔ جب اس میں شہوت کا عنصر شامل نہ ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ کے ہاتھ چوما کرتے۔ نیز جب کبھی حضرت فاطمہؓ آپؐ کے پاس تشریف لاتیں تو آپؐ اٹھ کھڑے ہوتے اور انھیں چومتے۔ اسی طرح جب آپؐ حضرت فاطمہؓ کے گھر جاتے تو وہ اٹھ کر آپؐ کو بوسہ دیا کرتیں)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں (بوقت ملاقات) کیونکہ یہ چیز ابتداءِ اسلام سے اب تک تواتر اور توارث سے چلی آتی ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کیا۔ اور اس کا ہاتھ ہلایا (یعنی پرجوش اور پرخلوص مصافحہ کیا) اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔

فَصْلٌ فِی الْبَیْعِ

(بیع و شراء کے امور میں مکروہات کا بیان)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ گوبر اور لید فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ انسانی فُضلہ کی بیع مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گوبر اور لید کی بیع بھی جائز نہیں۔ کیونکہ یہ نجس العین ہیں تو یہ انسانی فضلہ اور دباغت سے قبل مردار کی کھال کے مشابہ ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر قابلِ انتفاع چیز ہے کیونکہ گوبر کو مزروعہ اراضی میں زیادہ پیداوار حاصل کرنے کی غرض سے بطور کھاد استعمال کیا جاتا ہے لہٰذا گوبر کو مال کی حیثیت حاصل ہوگی اور مال محلِّ بیع ہوتا ہے۔ بخلاف انسانی فُضلہ کے کہ اس سے اس صورت میں انتفاع حاصل کیا جاتا ہے جب کہ وہ مٹی کے ساتھ مل کر کھاد بن چکا ہو۔ اور ایسے مخلوط کی بیع جائز ہے۔ امام محمدؒ سے ایسے ہی مروی ہے اور یہی صحیح ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس مخلوط انسانی فُضلہ سے انتفاع جائز ہے غیر مخلوط سے جائز نہیں صحیح روایت کے لحاظ سے

مخلوط فُضلہ اس روغنِ زیتون کی طرح ہے جس میں نجاست مخلوط ہو جائے (تو ایسے تیل کو جلانے وغیرہ کے لیے کام میں لایا جاسکتا ہے اور اس کی فروخت جائز ہوتی ہے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جس شخص کو ایک باندی کے متعلق علم ہو کہ وہ فلاں شخص کی مملوکہ ہے۔ اس نے ایک دوسرے شخص کو وہ باندی فروخت کرتے دیکھا اور اس نے کہا کہ مجھے اس کے آقا نے فروخت کے سلسلے میں وکیل مقرر کیا ہے تو اس شخص کے لیے یہ گنجائش ہے کہ اس باندی کو خرید لے اور خریدنے کے بعد مباشرت بھی روا ہے کیونکہ وکیل نے ایک صحیح قسم کی خبر دی ہے اور مخبر کے ساتھ اس خبر میں کوئی شخص مخاصمت و منازعت کرنے والا بھی نہیں۔ نیز معاملات کے سلسلے میں فردِ واحد کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے جس صفت کے ساتھ بھی ہو (یعنی مخبر خواہ آزاد ہو یا غلام، عورت ہو یا مرد، بالغ ہو یا نابالغ البتہ اس میں فہم معاملات کی اہلیت پائی جائے) جیسا کہ اکل و شرب کی فصل میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح مخبر کی بات صحیح تسلیم کی جائے گی جب وہ کہے کہ میں نے یہ باندی مالک سے خرید لی ہے یا مالک نے مجھے ہبہ کر دی ہے یا اس نے یہ باندی مجھ پر صدقہ کر دی ہے۔ بدلیل مذکورہ بالا (کہ اس نے صحیح خبر دی ہے جس کا کوئی مخاصم نہیں)۔

مخبر کا قول اس صورت میں قابلِ قبول ہوگا جب کہ وہ قابلِ اعتماد شخص ہو اور اسی طرح اس صورت میں بھی قابلِ قبول ہوگا جب کہ پورے طور پر قابلِ اعتماد نہ ہو لیکن سامع کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ خبر دینے میں صادق ہے کیونکہ معاملات کے سلسلے میں مخبر کا عادل ہونا

ضروری نہیں۔ شدید ضرورت و حاجت کے درپیش ہونے کے مدِنظر جیسا کہ گزر چکا ہے (یعنی اگر ہر معاملے میں مخبر کی عدالت کی تلاش کی جاتی رہے تو بیع و شراء کے معاملات رک جائیں گے اور لوگ حصولِ ضروریات سے محروم رہیں گے)۔

اگر سامع کی غالب رائے یہ ہو کہ مخبر خبر دینے میں کاذب ہے تو سامع کے لیے گنجائش نہ ہوگی کہ اس سے معاملہ میں کچھ تعرض کرے (یعنی نہ تو خرید سکتا ہے اور نہ مباشرت کر سکتا ہے) کیونکہ غالب رائے کو یقین کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح جب اسے علم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس شخص کے پاس باندی ہے وہ اسے بتائے کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور مالک نے مجھے اس کی فروخت کے لیے وکیل مقرر کیا ہے یا میں نے مالک سے خرید لی ہے۔ حالانکہ مخبر ثقہ اور قابلِ اعتماد شخص ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی اگر وہ ثقہ شخص نہ ہو تو غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قابض کا خبر دینا اپنے حق میں حجت ہے۔ (جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی معارض بھی نہ ہو)

اگر قابض اسے باندی کے بارے میں کچھ نہ بتائے لیکن یہ شخص جانتا ہے کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے۔ تو قابض سے اس وقت تک نہ خریدے جب تک اُسے یہ پتا نہ چل جائے کہ یہ پہلے شخص کی ملکیت سے منتقل ہو کر دوسرے شخص کی ملکیت میں آ چکی ہے۔ کیونکہ پہلے شخص کا

قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔

اگر اس شخص کو باندی کے بارے میں کوئی پہچان نہ ہو تو اسے خرید سکتا ہے خواہ قابض شخص فاسق ہی ہو کیونکہ فاسق کا قبضہ فاسق و ثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے اور کوئی خبر اس کے معارض بھی موجود نہیں. جب ظاہری دلیل موجود ہو تو غالب رائے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ البتہ اگر صورت یہ ہو کہ ایسا (حقیر) شخص اس قسم کی (عمدہ) باندی کا مالک نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ اس کی خرید سے احتراز کرے لیکن اس کے باوجود اگر اس نے خرید لی تو امید ہے کہ اس کے لیے خرید کی گنجائش ہو گی۔ کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ (اس لیے کہ قبضہ ملکیت کی دلیل ہے)

اگر اس باندی کو فروخت کے لیے لانے والا غلام ہو یا باندی ہو تو اس کی بات تسلیم نہ کرے اور نہ خریدے جب تک کہ حالات کی مکمل تفتیش نہ کر لے۔ کیونکہ مملوک کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی لہٰذا یہ امر خود بخود واضح ہو گیا کہ اس باندی کی ملکیت کسی دوسرے شخص کی ہے۔

اگر لانے والے غلام یا باندی نے اسے بتایا کہ اس کے آقا نے اسے فروخت کرنے کی اجازت دی ہے حالانکہ مخبر ثقہ اور قابلِ اعتماد شخص ہو تو اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی اور اگر وہ ثقہ نہ ہو تو غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اگر اس کی کوئی حتمی رائے نہ ہو تو خرید نہ کرے کیونکہ ایک مانع موجود ہے (یعنی مخبر کا غلامی کی بناء پر ملکیت کی اہلیت

سے محروم ہوتا) لہٰذا کسی نہ کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی عورت کو ایک ثقہ شخص نے خبر دی کہ اس کا شوہر جو سفر میں تھا وہ اسے چھوڑ کر فوت ہو گیا ہے۔ یا اس نے اسے تین طلاقیں دے دی ہیں یا وہ شخص ثقہ نہ ہو لیکن عورت کے پاس خاوند کی طرف سے ایسی تحریر لے آیا جس میں طلاق کے متعلق تحریر ہے۔ عورت کو یہ پتا نہیں کہ یہ تحریر اس کے خاوند کی ہے یا نہیں۔ البتہ اس کی غالب رائے یہ ہے کہ یہ بات درست ہے یعنی وہ غور و فکر اور سوچ و بچار کے بعد یہ فیصلہ کرے تو عدت گزار کر دوسرا نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ علاقۂ زوجیت کو قطع کرنے والی چیز درپیش ہے۔ یعنی وہ ایسی خبر ہے کہ اس کے بالمقابل کوئی منازعت نہیں (اس لیے اس خبر پر اعتبار کیا جا سکتا ہے)

اسی طرح جب ایک عورت ایک مرد سے کہے کہ مجھے میرے خاوند نے طلاق دے دی ہے اور میری عدت گزر چکی ہے۔ تو وہ اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ اسی طرح جب تین طلاق یافتہ عورت نے اپنے پہلے خاوند سے کہا کہ تیری طلاق کی عدت گزرنے کے بعد میں نے ایک اور شخص سے شادی کر لی تھی اور اس نے میرے ساتھ مباشرت بھی کی تھی پھر مجھے طلاق دے دی چنانچہ اب میری عدت گزر چکی ہے تو زوج اول کے نکاح کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اسی طرح جب باندی نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی اور اس

نے مجھے آزاد کر دیا ہے (تو سامع اس سے نکاح کر سکتا ہے) کیونکہ غلامی کو قطع کرنے والا امر پیش آ رہا ہے۔

اگر عورت کو ایک مخبر نے بتایا کہ تمہارا تو اصل نکاح ہی فاسد تھا۔ یا جب خاوند نے تجھ سے نکاح کیا تھا تو وہ مرتد تھا یا رضاعت کے رشتے سے تیرا بھائی تھا تو مخبر کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔ جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس امر کی شہادت نہ دیں۔

اس صورت میں بھی یہی حکم ہو گا جب مرد کو کوئی شخص یہ خبر دے کہ جب تو نے اپنی عورت سے نکاح کیا تھا تو یہ مرتدہ تھی۔ یا رضاعت کے رشتے سے تیری بہن تھی (تو یہ خبر قابلِ قبول نہ ہو گی) اور خاوند کو یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اس کی بہن سے نکاح کرے یا اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کر سکے۔ جب تک کہ دو عادل شخص اس کی شہادت نہ دیں کیونکہ مخبر نے ایک ایسے فساد کی خبر دی ہے جو عقد سے متقارن و متصل ہے۔ اور نئے عقدِ نکاح پر اقدام اس کی صحت کی دلیل اور اس کے فساد کا انکار ہے (حالانکہ مخبر نے اس کے فساد اور عدمِ صحت کی خبر دی ہے) تو مخبر کی خبر سے تنازع کرنے والا ظاہر اً موجود ہے (لہٰذا حجت و بیّنہ کے بغیر خبر قابلِ قبول نہ ہو گی)

بخلاف اس صورت کے جب کہ منکوحہ صغیرہ ہو اور زوج کو کسی نے خبر دی کہ تیری زوجہ نے تیری ماں یا بہن کا دودھ پیا ہے تو اس صورت میں ایک مخبر کا قول قابلِ قبول ہو گا۔ کیونکہ مخبر کی خبر سے نکاح کو قطع کرنے والا

امر بعد میں طاری ہونے والا ہے اور نکاح پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ رضاعت معدوم ہے۔ لہٰذا کوئی منازع ثابت نہ ہوا پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اسی بنیاد پر دیگر مسائل میں بھی فرق کا دارومدار ہے (یعنی پہلی صورت میں جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے ہوا۔ اور دوسری صورت میں یہ خبر دی کہ تیری زوجہ صغیرہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا ہے اور تیری رضاعی بہن بن گئی ہے۔ تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں منازع موجود ہے یعنی اقدام علی النکاح اور دوسری صورت میں نکاح کے اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا۔ تو دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرق کا مدار اسی اصل پر ہوگا کہ امر مفسد اگر بعد میں طاری ہونے والا ہو تو ایک عادل شخص کی خبر کافی ہوگی۔ اور اگر امر مفسد عقد سے مقارن ہو تو دو عادل گواہوں کی شہادت ضروری ہوگی)

اگر ایک ایسی صغیرہ باندی جو اپنے مافی الضمیر کا اظہار نہیں کر سکتی ایک شخص کے قبضہ میں ہو جو اس کے مملوکہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ جب باندی بڑی ہو گئی اور کسی دوسرے شہر میں اسے ایک شخص ملا جس سے باندی نے کہا کہ میں اپنی اصل ذات کے لحاظ سے ایک آزاد عورت ہوں تو اس شخص کو اس بالغہ کے ساتھ شادی کرنے کی گنجائش نہ ہوگی کیونکہ اس کی بات کے بالمقابل منازع موجود ہے اور وہ قابض کا قبضہ

ہے بخلاف صورت سابقہ کے کہ جب باندی نے یہ خبر دی تھی کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو اس صورت میں منازع موجود نہ ہونے کی بنا پر نکاح کی گنجائش ہوتی ہے۔

مسئلہ ا:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک مسلمان شخص شراب فروخت کرے اس کی قیمت وصول کرے اور اس پر قرض بھی ہو۔ تو قرضخواہ کے لیے شراب کی اس قیمت سے قرض وصول کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اگر شراب فروخت کرنے والا نصرانی ہو۔ تو شراب کی قیمت سے قرض وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں (جب کہ بائع مسلمان ہو) بیع ہی باطل ہے کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب مالِ متقوم نہیں۔ لہٰذا قیمت پر مشتری کی ملکیت باقی رہے گی۔ اور قرض خواہ کو بائع سے لینا حلال نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ بائع نصرانی ہو بیع صحیح ہو گی کیونکہ ذمّی کے حق میں شراب مالِ متقوم ہے۔ لہٰذا بائع کو اس ثمن کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اور قرض خواہ کے لیے اس سے اپنا قرض وصول کرنا جائز ہوگا۔

مسئلہ ۲:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ آدمیوں اور جانوروں کی روزانہ کی خوراک اور چارے کی ذخیرہ اندوزی کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ جب کہ یہ ذخیرہ اندوزی ایسے شہر میں کی جائے کہ ذخیرہ اندوزی سے تکلیف کا سامنا ہو۔ اسی طرح تلقّی بھی مکروہ تحریمی ہے (یعنی باہر سے غلّہ لانے والے تاجروں کو شہر میں داخل ہونے سے پہلے مل کر ذخیرہ اندوزی کے

لیے تمام غلہ خرید لینا۔ جب ذخیرہ کرنے سے کسی کو کوئی تکلیف نہ پہنچے تو کوئی حرج نہیں۔ اس بارے میں اصل معیار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو شخص باہر سے غلہ لاکر اہلِ شہر کے لیے سہولت پیدا کرے اللہ تعالیٰ اس کے رزق میں وسعت فرماتا ہے۔ اور جو شخص ذخیرہ اندوزی کرتا ہے وہ ملعون ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ غلّہ سے عامۃ الناس کا حق وابستہ ہوتا ہے اس لیے غلہ کو فروخت سے روکنے میں عوام کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور معیشت میں تنگی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا ایسا فعل مکروہ تحریمی ہوگا جب کہ ذخیرہ اندوزی سے اہلِ شہر کو تکلیف ہو بایں طور کہ شہر چھوٹا ہو (اور وہاں غلّہ کی دوسری دکانیں نہ ہوں) بخلاف اس صورت کے جب کہ ذخیرہ اندوزی اہلِ شہر کے لیے باعثِ دقت نہ ہو بایں طور کہ شہر بڑا ہو اور شہر میں غلّے کی بہت سی دکانیں ہوں جہاں سے ہر شہری بآسانی غلہ حاصل کر سکتا ہے تو اس وقت ذخیرہ کرنے میں کوئی خاص حرج نہ ہوگا) کیونکہ وہ کسی کو تکلیف وضرر دیے بغیر اپنے ملک کو روک رہا ہے (اور مالک اپنی ملکیت کو روکنے کا حق رکھتا ہے)

تلقّی کا حکم بھی یہی ہے (کہ اگر غلّے کے تاجروں سے شہر میں داخل ہونے سے پہلے مل کر تمام غلّہ خرید لے اور اس خرید سے اہلِ شہر کو کوئی دقت نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقیٔ جلب اور تلقیٔ رکبان سے ممانعت فرمائی۔ (یعنی جو تاجر دیگر علاقوں

سے غلہ خرید کر اس شہر میں لا رہے ہیں انھیں شہر سے پہلے ہی مل کر تمام غلہ خرید لے)

شارح نے فرمایا کہ اہل شہر کے لیے مضر نہ ہونے میں تلقّی کی یہ اجازت اس وقت ہے جب کہ تلقّی کرنے والا شخص تاجروں کو شہر کے نرخ کے بارے میں دھوکا نہ دے (یعنی انھیں شہر کی منڈی سے کم نرخ نہ بتائے) اگر وہ ان تاجروں کو شہر کے نرخ کے بارے میں دھوکے میں رکھتا ہے تو تلقّی دونوں صورتوں میں مکروہ ہوگی (خواہ اس میں اہل شہر کا ضرر ہو یا نہ ہو) کیونکہ بھاؤ میں دھوکا دینا تاجروں اور اہل شہر دونوں سے خیانت کاری اور غداری ہے

روزانہ کی خوراک یعنی غلّوں مثلاً گندم، جو، بھوسہ، تر یا خشک چارہ کے ساتھ ذخیرہ اندوزی کا مخصوص کرنا امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ہر وہ چیز جس کی فروخت روک دینے سے عوام کو ضرر لاحق ہو اسے احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی کہا جائے گا۔ اگر وہ چیز سونا، چاندی یا کپڑا ہی ہو۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے کے روک لینے کو احتکار نہیں کہا جاتا۔ امام ابو یوسفؒ حقیقی ضرر کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ حقیقی ضرر ہی کراہت میں مؤثر ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اس ضرر کا اعتبار فرماتے ہیں جو معہود و متعارف ہو (یعنی بالعموم لوگوں کو پیش آتا ہو)

اگر مال کو روکنے کی مدت بہت کم ہے تو یہ احتکار نہ ہوگا کیونکہ اس سے عوام کو ضرر پیش نہیں آتا۔ لیکن جب مال روکنے کی مدت طویل ہو

جائے تو یہ مکروہ احتکار ہوگا کیونکہ اتنی طویل مدت میں ضرر متحقق ہو جاتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ طویل مدت کا اندازہ چالیس روز سے لگایا گیا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے طعام کو چالیس راتوں تک روکے رکھا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہوگیا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری ہوگئے۔

بعض حضرات کے نزدیک ایک ماہ کو طویل مدت شمار کیا گیا کیونکہ اس سے کم مدت قلیل بمنزلہ فی الحال یعنی معجل ہے۔ مہینہ اور اس سے زائد عرصہ ایک زائد و کثیر میعاد ہے۔ یہ بات ہدایہ کے متعدد مواقع میں گزر چکی ہے۔ کمیابی کا انتظار کرنے اور العیاذ باللہ قحط کا انتظار کرنے کے گناہ میں بہت بڑا فرق ہے۔ (یعنی گراں فروشی کے لیے انتظار کرنا بھی کم معصیت نہیں۔ لیکن قحط کا انتظار کرنا اور غلہ روکنا تو بہت بڑا جرم ہے)۔

بعض حضرات نے کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیوی سزا کے لیے ہے (کہ حاکم وقت ذخیرہ اندوز کو سزا دے سکے) باقی رہا معصیت و گناہگاری کا معاملہ تو ذخیرہ اندوز ہر حال میں گناہگار ہے اگرچہ مدت قلیل ہی کیوں نہ ہو۔ انہی امور کے مدنظر غلہ کی تجارت کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھا جاتا (کیونکہ تاجر طبعی طور پر خواہشمند ہوتا ہے کہ غلہ گراں بکے اور مجھے زیادہ نفع ہو حالیکہ غلہ بنی نوعِ انسان کی ہر روز کی بنیادی اور اوّلین ضرورت ہے)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا جس شخص نے اپنی زمین کے غلّے کو ذخیرہ کر لیا یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا روک لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہیں۔ پہلی صورت میں اس لیے کہ اس کی اپنی زمین کی پیداوار خالص اس کا اپنا حق ہے عوام کا حق اس سے متعلق نہیں۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر وہ زمین میں زراعت ہی نہ کرتا تو اسے اختیار تھا۔ اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اپنی زمین سے حاصل شدہ غلّے کو فروخت نہ کرے۔ دوسری صورت (کہ دوسرے شہر سے لائے ہوئے غلّے کے روک لینے میں بھی کوئی حرج نہیں) کے بارے میں متن میں امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول ہے۔ کیونکہ عامۃ الناس کا حق اس غلّے سے متعلق ہوتا ہے جو شہر ہی میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسری جگہوں سے مضافاتِ شہر تک لایا گیا ہو۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غلّے کی ذخیرہ اندوزی مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ اس سلسلے میں وارد روایت میں عموم واطلاق پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کا ارشاد ہے کہ ہر وہ مقام جہاں سے عموماً شہر میں غلّہ لایا جاتا ہے مضافاتِ شہر کی حیثیت رکھتا ہے ایسے مقام میں ذخیرہ اندوزی ممنوع ہوگی کیونکہ اس سے عامۃ الناس کا حق متعلق ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر وہ مقام (جہاں سے غلّہ لایا گیا ہے) بہت دور ہو کہ وہاں سے شہر میں غلّہ لانے کی عادت جاری نہ ہو (تو وہاں سے لا کر ذخیرہ کرنے کو ذخیرہ اندوزی نہیں کہا جائے گا) کیونکہ اس غلّے سے عامۃ الناس کا حق متعلق نہیں ہوا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ حاکمِ وقت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ لوگوں کے لیے ایک نرخ مقرر کر دے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اے لوگو! نرخ مقرر نہ کیا کرو کیونکہ اس کی تعیین کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں جو رزق کو تنگ کرنے والے، کشادہ کرنے والے اور رازق ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثمن کی تعیین تو عقد کرنے والے کا حق ہے لہٰذا نرخ کے تعیّن کا معاملہ اسی کے سپرد ہوگا پس حاکم کے لیے مناسب نہ ہوگا کہ وہ اس کے حق سے تعرّض کرے۔ البتہ اگر نرخ مقرر کرنے کا مقصد عامۃ الناس سے ضرر دور کرنا ہو (کہ تاجر خواہ مخواہ قیمتوں کو بڑھا نہ دیں اور لوگوں کو دقت میں مبتلا نہ کر دیں) تو اس صورت میں حاکم کی مداخلت درست ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

جب قاضی کی عدالت میں ذخیرہ اندوزی کا معاملہ پیش کیا جائے تو وہ ذخیرہ اندوز کو حکم دے کہ وہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے خوراک کے اخراجات کا فراخی کے ساتھ اندازہ کر لے اور جس قدر زائد ہو وہ فروخت کر دے اور قاضی آئندہ کے لیے اسے ذخیرہ اندوزی سے منع کر دے۔ اگر دوبارہ قاضی کے سامنے یہی معاملہ پیش کیا جائے تو وہ ذخیرہ اندوز کو قید کر دے اور اس کی تنبیہ کے لیے جو سزا مناسب خیال کرے جاری کرے۔ اس کو متنبہ کرنے اور لوگوں سے ضرر دور کرنے کے لیے۔ اگر قاضی نے ذخیرہ اندوز کو سزا دی تو اس سے دوسرے

لوگوں کو عبرت حاصل ہو گی)

لیکن غلے کے تاجر اگر سرکشی اور تعدّی سے کام لیں اور مروّجہ قیمتوں میں فاحش قسم کا اضافہ کر دیں اور قاضی مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے اور وہ قانونی طور پر نرخ مقرر کرنے پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں اہل رائے اور اہل بصیرت لوگوں کے ساتھ صلاح و مشورہ کر کے نرخ مقرر کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

جب قاضی نرخ مقرر کر دے اور پھر کوئی تاجر اس سے تجاوز کرتے ہوئے زائد نرخ پر فروخت کرے تو قاضی اس بیع کو نافذ کر دے۔ (یعنی قاضی اس بیع کو نہ توڑے) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے اصول کی روشنی میں تو ظاہر ہے کیونکہ امامؒ عاقل و بالغ شخص پر ممانعت عائد کرنے کے قائل نہیں۔ اسی طرح یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے (صاحبینؒ معلوم و متعین افراد یا جماعت پر توحجر کے قائل ہیں لیکن غیر معلوم و مجہول افراد پر حجر کے قائل نہیں) ہاں اگر حجر کسی معلوم و متعین جماعت پر ہو تو درست ہے اور جو تاجر امام کے مقرر کردہ نرخ پر فروخت کریں تو ان کی بیع صحیح ہے کیونکہ انھیں عقدِ بیع پر مجبور نہیں کیا گیا۔

کیا یہ جائز ہے کہ قاضی ذخیرہ اندوز کا غلہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے لیے فروخت کر دے تو بعض مشائخ سے منقول ہے کہ اس میں اسی طرح کا اختلاف ہے جو مدیون کا مال فروخت کرنے کے سلسلے میں پایا جاتا ہے (کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر مدیون ادائے قرض

سے انکار کرے تو اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مال فروخت نہیں کیا جا سکتا اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے) یہ بھی کہا گیا ہے کہ کہ قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ بھی ضررِ عام کے ازالے کے لیے مجرد ممانعت کو جائز قرار دیتے ہیں اور ذخیرہ اندوزی کی یہ صورت عامۃ الناس کے ضرر کی صورت ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ فتنہ و فساد کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت مکروہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا مکروہ ہے جس کے متعلق علم ہو کہ وہ فتنہ پرداز لوگوں سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرکے فتنہ و معصیت کا سبب مہیا کرنے کے مترادف ہے۔ ہم کتاب السیر میں یہ مسئلہ بیان کر چکے ہیں۔

اگر فروخت کنندہ کو یہ علم نہ ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ سے تعلق رکھتا ہے تو اس صورت میں فروخت کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس اسلحہ کو فتنہ کی آگ بھڑکانے کے لیے کام میں نہیں لائے گا۔ لہٰذا محض شک کی بناء پر یہ بیع مکروہ نہ ہوگی (اگر خریدار معقول اور شریف انسان ہے تو ظاہر ہے کہ وہ حفاظت خود اختیاری کے لیے اسلحہ حاصل کر رہا ہے اور اپنی حفاظت کرنے کا حق ہر شخص کو حاصل ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایسے شخص کے ہاتھ شیرۂ انگور

فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جس کے متعلق علم ہو کہ وہ اس شیرے سے شراب بنائے گا۔ کیونکہ شیرۂ انگور کی ذات کے ساتھ معصیت قائم نہیں بلکہ معصیت تو اس کے متغیر کرنے کے بعد وجود میں آتی ہے۔ بخلاف ایام فتنہ میں اسلحہ کی فروخت کے کیونکہ معصیت یعنی کشت وخون ہتھیار کی ذات سے قائم ہوتی ہے۔ (صاحبین کا قول ہے کہ شراب بنانے والے کے ہاتھ شیرۂ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر شہر سے باہر دیہات میں کسی شخص نے اپنا مکان کرائے پر دیا تاکہ مجوسی اس میں آتشکدہ بنائے۔ یا یہودی کنیسہ بنائے یا نصرانی گرجا بنائے یا اس میں شراب کی خرید وفروخت کی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ کا ارشاد ہے کہ مذکورہ امور میں سے کسی ایک امر کے لیے بھی مکان کو کرائے پر دینا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے اعانت علی المعصیت لازم آتی ہے (اور مسلمان کے شایانِ شان نہیں کہ وہ تعاون علی الاثم والعدوان کرے)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ دار کے منافع پر وارد ہوتا ہے اسی بناء پر محض سپرد کر دینے سے اُجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اور اس حد تک کوئی معصیت نہیں (کہ مکان کرایہ پر دے دیا جائے اور اجرت لے لی جائے) معصیت کا ظہور تو کرایہ دار کے فعل سے ہوتا ہے اور کرایہ دار کرائے کے مکان میں ہر کام کا اختیار

رکھتا ہے لہٰذا فعلِ معصیت کی نسبت مالک مکان سے منقطع ہو گی۔
اگر کرایہ دار کرائے کے مکان میں شراب نوشی کرنے لگے تو اس میں مالک مکان کا کیا قصور رہے ہے

مکان کے دیہات میں واقع ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی کہ شہروں میں ذمیوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاتی کہ وہ کلیسا و گرجا بنا سکیں یا شراب و خنزیر کی کھلے بندوں اور برسرِ عام بیع کر سکیں کیونکہ شہروں میں شعائرِ اسلام کو غلبہ اور فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ بخلاف دیہات کے (کہ وہاں اسلامی عدالتیں اور قضاۃ نہیں ہوتے اس لیے شعائرِ اسلام کا پورے طور پر اظہار نہیں ہوتا) مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے دور میں مضافاتِ کوفہ کا تھا کیونکہ مضافاتِ کوفہ میں ذمیوں کی اکثریت اقامت پذیر تھی۔ لیکن ہمارے شہروں اور ان کے مضافات کی یہ کیفیت نہیں۔ کیونکہ ان میں شعائرِ اسلام کا پورے طور پر غلبہ ہے۔ لہٰذا ہمارے شہروں کے مضافات میں بھی ذمیوں کو یہ اجازت و اختیار حاصل نہیں۔ اور یہی صحیح تر ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جس مسلمان شخص نے اجرت پر ذمی کی شراب اٹھا کر لے جانے کے لیے مزدوری کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے شراب کے اٹھانے کی اجرت جائز ہو گی۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ اجرت اس کے لیے مکروہ ہو گی۔ کیونکہ شراب اٹھا کر (مثلاً شراب خانے تک لے جانا) معصیت پر تعاون کرنے کے

مترادف ہے۔ اور صحیح روایت میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے سلسلے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی من جملہ ان کے شراب اٹھا کرلے جانے والے پر اور جس کے لیے اٹھا کر لے جائی جائے اس پر بھی لعنت فرمائی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل معصیت تو شراب کے پینے میں ہے۔ اور یہ ایک صاحب اختیار فاعل کا فعل ہوتا ہے (جو اپنی مرضی سے پیتا ہے پینے پر مجبور نہیں کیا جاتا) اور شراب کا پینا اٹھا کرلے جانے کے لوازم میں سے نہیں۔ اور نہ ہی اٹھانے والے کی یہ نیت ہوتی ہے کہ شراب پی ہی جائے۔ (بلکہ اس کا مقصد تو اجرت کا حصول ہوتا ہے) اور جس اٹھانے والے پر حدیث میں لعنت کی گئی ہے وہ ایسے اٹھانے پر محمول ہے جس کا اٹھانا معصیت کے قصد کے ساتھ مقرون و متصل ہو۔ (امام صاحب کے اس قول کی حکمت و خوبی ایسے ماحول میں ظاہر ہو سکتی ہے جہاں کفار کے درمیان کوئی غریب و تنگدست رہائش پذیر ہے اور اسے سوائے اس کے اور کوئی مزدوری میسّر نہ ہو تو ایسے ماحول میں اس اجازت سے اس کی ایک پریشانی کا حل نکل آئے گا۔ سراج الہدایہ)

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ مکّہ مکرمہ کے مکانات کی عمارت فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ ان مکانات کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ زمین کو فروخت کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ ایک روایت

امامؒ سے بھی ایسی ہی ہے۔ کیونکہ سرزمین مکہ میں اراضی ان لوگوں کی ذاتی ملکیت ہیں اس لیے کہ اس زمین کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہے (یعنی ان میں وراثت جاری ہوتی ہے اور ورثاء کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں۔ یعنی) تو اراضی کی بیع عمارات کی طرح ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اے لوگو! خبردار رہو مکہ مکرمہ حرمِ محترم ہے اس کی اراضی نہ تو فروخت کی جاسکتی ہیں اور نہ ان کو وراثت میں دیا جاسکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اراضیِ مکہ مکرم و محترم ہیں کیونکہ یہ اراضی بیت اللہ کے اطراف و مضافات میں ہیں۔ تو بیت اللہ کی حرمت وعظمت کا اثر ان اراضی میں بھی ظاہر ہوگا۔ اسی کے نتیجے میں حرمِ مکہ کے شکار کو ڈرایا نہیں جاتا اس کے گھاس کو اکھاڑا نہیں جاتا اور اس کے کانٹوں کو کاٹا نہیں جاتا۔ اسی طرح اراضی کی بیع کے حق میں بھی اس حُرمت وعظمت کو مدِّنظر رکھا جائے گا۔ بخلاف عمارات کے کیونکہ ان میں تعمیر کرنے والے کا خالص حق ہوتا ہے (اس لیے وہ اپنے حقِ خالص کو فروخت کرسکتا ہے)

مکّہ مکرّمہ کی اراضی کا اجارے پر دینا بھی مکروہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے مکہ مکرمہ کی زمین کو اجارے پر دیا اس نے گویا سود کھایا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ان اراضی کو سوائب کا نام دیا جاتا تھا (سوائب کا مفرد سائبہ ہے۔ سائبہ اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی کو ولایت حاصل نہ ہو)

کہ جو شخص ان میں سکونت کا محتاج ہو سکونت کرے اور جب اس کی ضرورت باقی نہ رہے تو دوسرے کو اس جگہ ٹھہرا دے۔

مسئلہ: اگر ایک شخص نے سبزی فروش کے پاس ایک درہم رکھ دیا کہ وہ اس سے جو سبزی چاہے لیتا رہے (جب تک کہ درہم کی مقدار پوری نہ ہو) تو یہ امر مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس شخص نے بقّال کو ایسے قرض کا مالک بنا دیا ہے کہ جس کے ذریعے سے قرض دینے والا نفع حاصل کر رہا ہے۔ اور وہ نفع یہ ہے کہ وہ جو چاہتا ہے وقتاً فوقتاً بقال سے لیتا رہتا ہے (اگر عقدِ بیع ہوتا تو ایک معیّن و مخصوص چیز ہی مبیع ہوتی) حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جس سے نفع کا حصول ہو۔ مناسب یہ ہے کہ وہ شخص اس بقال کو درہم بطورِ امانت دے پھر اس سے ضرورت کے مطابق تھوڑی تھوڑی چیزیں لیتا رہے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ صورت ودیعت و امانت کی ہوگی قرض کی نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر درہم بقال سے ضائع ہوگا تو اس پر تاوان نہ ہوگا (اور تلف نہ ہو تو بھی بقال اس امانت میں تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ مالک کی اجازت نہ ہو)

وَاللّٰہُ تَعَالیٰ اَعْلَمُ

مَسَائِلُ مُتَفَرِّقَۃٌ

(مکروہ امور کے متفرق مسائل)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ قرآن کریم میں تعشیر اور اعراب

لگانا مکروہ ہے۔ (تعشیر یہ ہے کہ ہر دس آیات کے بعد علامت لگائی جائے۔ نقطے سے مراد اعراب ہیں) کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے
جَرِّدُوا الْقُرْآنَ یعنی قرآن کریم کو دوسری چیزوں سے مجرد و پاک رکھو۔
اور دوسری روایت میں جَرِّدُوا الْمَصَاحِفَ کے الفاظ ہیں۔ تعشیر اور اعراب کی صورت میں ترکِ تجرید لازم آتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تعشیر یعنی دس دس آیات کے بعد نشان لگانا آیات کے حفظ میں خلل انداز ہوتا ہے اور نقط یعنی اعراب حفظِ اعراب میں مخل ہوتے ہیں، لکھے ہوئے پر بھروسہ کرنے کی بناء پر۔ لہٰذا اعراب لگانا بھی پسندیدہ امر نہیں (یعنی اگر قرآنِ کریم کے الفاظ پر اعراب لگا دیے جائیں تو اس سے حفظ میں خلل آتا ہے اور حفظ کرنے والے یہ خیال کریں گے کہ جب تحریر شدہ اعراب موجود ہیں تو یاد کرنے پر اپنی محنت صرف کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ جب بھولیں گے تو تحریر کو دیکھ لیں گے)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے مشائخ نے فرمایا کہ اہلِ عجم کے لیے اعراب کی علامت اور دلالت کا ہونا ضروری ہے (کیونکہ غیر عربی آدمی اعراب کے بغیر تلاوت نہیں کر سکتا) اگر اعراب لگانے کو نظرانداز کر دیا جائے تو اس سے حفظ میں خلل پیدا ہوگا۔ بلکہ قرآن کریم کو چھوڑ دینا لازم آئے گا۔ لہٰذا اعراب لگانا امرِ مستحسن ہے (تمام علماء کا یہی فتویٰ ہے۔ ابنِ مسعودؓ کے مذکورہ قول کا یہ مطلب بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن کریم کے ساتھ اور کوئی چیز نہ ملاؤ۔ بلکہ قرآن کریم کو دوسرے کلام سے

پاک وصاف رکھو)

مصاحف کو سنہری نقش ونگار سے سجانے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس زیب وزینت میں قرآن کریم کی تعظیم ہے۔ تو یہ مسجد کے نقش ونگار اور سونے کے پانی سے مزیّن کرنے کی طرح ہوگا۔ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ذمیوں کے مسجد حرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو ہر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا بے شک مشرک لوگ نجس ہیں لہٰذا اس سال کے بعد انھیں مسجد حرام کے قریب جانے کی بھی اجازت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کافر جنابت سے خالی نہیں ہوسکتا کیونکہ اُسے ایسا غُسل کرنے کا پتا ہی نہیں جو اس کو جنابت سے پاک کر دے اور جُنبی شخص کو مسجد سے دور رکھا جاتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ اور علّتِ نجاست عام ہے (یعنی ہر مشرک نجس ہے اور ہر مسجد میں اس کا داخلہ ممنوع ہے) لہٰذا تمام مساجد کو شامل ہوگی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے

ثقیف کے وفد کو اپنی مسجد میں اُتارا تھا حالیکہ اس وقت وہ لوگ کافر تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ خباثت و نجاست تو ان کے اعتقاد میں ہے۔ اور اس نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا اور آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ انھیں غلبہ و تسلّط کے ساتھ داخلہ کی اجازت نہیں یا وہ برہنہ بدن داخل ہو کر طواف نہیں کر سکتے جیسا کہ ایام جاہلیت میں مشرکین کی عادت تھی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا خصّی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے اس لیے کہ خصّی آدمیوں سے خدمت لینے کی طرف راغب ہونا لوگوں کو ایسی بری حرکت پر آمادہ کرنا ہوگا (یعنی لوگ حصولِ ملازمت کے لالچ میں اپنے آپ کو خصی کرتے رہیں گے) حالانکہ یہ فعل اپنے آپ کو مُثلہ کرنا ہے اور شریعت کی نظر میں قطعًا حرام ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جانوروں کو خصّی کرانے میں کوئی حرج نہیں اور گدھوں کو گھوڑیوں پر چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں (کیونکہ ایسے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے) نیز جانوروں کے خصّی کرانے میں جانوروں کا بھی فائدہ ہے اور لوگوں کا بھی (کیونکہ خصی کرانے سے جانور موٹے تازے ہو جاتے ہیں اور سرکشی نہیں کرتے) اور یہ روایت صحت کو پہنچ چکی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خچر پر سواری فرمائی۔ اگر گھوڑی کی جفتی گدھے سے حرام ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز خچر پر سواری نہ فرماتے۔ کیونکہ اس چیز میں تو اس فعل کا دروازہ کھولنا ہے

(اس لیے کہ آپ کی اتباع میں لوگ خچر پر سوار ہونا پسند کریں گے۔ اگر خچر کی پیدائش اس طرح حرام ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سواری نہ کرتے)۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ یہودی اور عیسائی مریض کی عیادت یعنی بیمار پرسی کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان کے حق میں یہ ایک قسم کا حسن سلوک ہے اور ہمیں اس چیز سے ممانعت نہیں کی گئی۔ صحیح روایت میں آتا ہے کہ ایک یہودی آپؐ کے پڑوس میں بیمار پڑ گیا تو آپؐ اس کی بیمار پرسی کے لیے تشریف لے گئے۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور دعا میں یہ الفاظ استعمال کرنا مکروہ ہے اَسْئَلُكَ بِمَعْقَدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ اسی مسئلہ دعا کی دو عبارتیں ہیں ایک تو یہی لفظ مَعْقَدِ الْعِزِّ (یعنی قاف پر عین مقدم ہے اور معنی یہ ہے اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں تیرے عرش سے عزت و کامیابی کے ٹھکانے کا وسیلہ حاصل کرتے ہوئے) اور دوسری عبارت مَقْعَدِ الْعِزِّ ہے (یعنی عین پر قاف مقدم ہے) اس لفظ ثانی کی کراہت میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ کیونکہ مقعد قعود سے مشتق ہے (اور مقعد بیٹھنے کی جگہ کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و پاک ہے) اسی طرح پہلے لفظ کا استعمال بھی مکروہ ہے کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ عرش سے اللہ تعالیٰ کا اتصال ہے حالانکہ عرش حادث ہے اور اللہ رب العزت اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پہلے لفظ یعنی مَعْقَدْ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ شرح جامع صغیر میں فقیہ ابو اللیث نے بھی یہی اختیار کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ لفظ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ومنقول ہے۔ روایت ہے کہ آپ اپنی دعا میں بھی یہ لفظ استعمال فرماتے۔

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ بِمَعْقَدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِکَ وَ مُنْتَھَی الرَّحْمَةِ مِنْ کِتَابِکَ وَ بِاِسْمِ الْاَعْظَمِ وَ جَدِّکَ الْاَعْلٰی وَ کَلِمَاتِکَ التَّامَّةِ (اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے عرش سے عزت وکامیابی کے ٹھکانے کا وسیلہ حاصل کرتے ہوئے۔ تیری کتاب کے منتہاء رحمت کا وسیلہ تلاش کرتے ہوئے۔ آپ کے اسم اعظم۔ آپ کی ذات اعلیٰ اور آپ کے مکمل کلمات کا سہارا اور وسیلہ ڈھونڈتے ہوئے) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ اس لفظ سے پرہیز کرے۔

اور مکروہ ہے کہ اپنی دعا میں یوں کہے کہ اے اللہ بحق فلاں یا بحق انبیاء ورسل میری دعا قبول فرما۔ کیونکہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق لازم نہیں ہوتا (یہ درست ہے کہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہوتا لیکن انبیاء ورسل کے توسل سے دعا کرنا جائز ہے۔ مثلاً ایک شخص یوں دعا مانگے اے اللہ رب العزت میں تیری توحید اور نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہوں۔ میں تیرے آخری نبی کی امت سے ہوں

یا اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے توسّل و وسیلہ سے میری یہ دعا قبول فرما۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعائیہ کلمات ایک شخص کو سکھائے تھے۔ اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَتَوَسَّلُ اِلَیْکَ وَاَتَوَجَّھُکَ بِنَبِیِّکَ نَبِیِّ الرَّحْمَۃِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا اور مکروہ ہے کھیلنا شطرنج، نرد، چودہ گوٹی اور ہر قسم کے لہو و لعب سے (جیسے تاش وغیرہ) کیونکہ اگر ان کھیلوں سے مقصد قمار بازی ہو (یعنی شرط لگا کر کھیلے) تو یہ میسر (یعنی جوا) ہے جو نصِ قرآنی کی وجہ سے حرام ہے (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ الآیۃ) ہر قسم کے جوئے کو میسر کہا جاتا ہے۔ اگر ان کھیلوں سے جوا بازی مقصد نہ ہو تو یہ عبث، لغو اور بے کار کام ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے مومن کے لیے لہو و لعب کی ہر چیز باطل ہے سوائے تین چیزوں کے ایک تو گھوڑے کو (جنگ کے لیے) کرتب سکھانا، دوسری کمان سے تیر اندازی کی مشق کرنا تیسری اپنی اہلیہ سے ملاعبت کرنا۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے کیونکہ اس کھیل سے دل و دماغ اور ذہن کو تیزی، مہارت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ یہ بات امام شافعیؒ سے نقل کی جاتی ہے۔ ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو شخص شطرنج یا چوسر کھیلے گویا اس نے اپنے ہاتھ خنزیر کے لہو میں ڈبو لیے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایسے کھیل اللہ تعالیٰ کے ذکر، نمازِ جمعہ اور نماز باجماعت کی راہ میں حائل ہوتے

ہیں۔ لہٰذا ایسا کھیل حرام ہوگا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیز بھی انسان کو ذکرِ الٰہی سے غافل کر دے وہ مَیسِر ہے۔

اگر انسان شطرنج، چوسر (اور تاش وغیرہ) بازی لگا کر کھیلے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی (اور اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی) اگر کھیل میں بازی نہ لگاتا ہو تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کھیل میں تأویل سے کام لینے والا ہے (جو امام شافعیؒ سے منقول ہے)

امام ابو یوسفؒ نے ایسے لوگوں کو سلام کہنا بھی مکروہ قرار دیا ہے تاکہ انھیں تنبیہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ انھیں سلام کہنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ سلام کہنا انھیں اپنے شغل سے دوسری جانب متوجہ کر دے (کم از کم جواب دینے کی صورت میں تو وہ لغو کام سے توجہ مبذول کر لیں گے)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ تاجر غلام کا ہدیہ قبول کرنے، اس کی دعوت قبول کرنے اور اس کا جانور مستعار لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اگر یہ ماذون غلام کسی کو ہدیہ میں کپڑا دے یا دراہم و دنانیر بطور ہدیہ دے تو ایسے ہدیہ کا قبول کرنا مکروہ ہے۔ یہ قبولِ ہدیہ استحسان کے مدِّنظر ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام قسم کے ہدیے باطل ہوں۔ کیونکہ ہدیہ تبرُّع اور احسان کا نام ہے اور غلام میں تبرّع و احسان کی اہلیت نہیں ہوتی۔ استحسان کی وجہ

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمایا۔
حالیکہ آپ غلام تھے۔ نیز آپؐ نے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول کیا حالیکہ
آپ مکاتبہ تھیں۔ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابوسعید ساعدیؓ
کے غلام ابوسعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی جب کہ وہ غلام ہی تھے۔ علاوہ
ازیں ہدیہ اور دعوت وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت کاروبار میں
پیش آتی ہے۔ تاجر کے لیے ان چیزوں کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہوتا
اور جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتا ہے وہ اس چیز کے لوازمات کا مالک
بھی ہوتا ہے (اور دعوت وضیافت وغیرہ تجارت کے لوازمات ہیں)
لیکن کسی کو کپڑا دینے اور دراہم و دنانیر بطور ہدیہ دینے کی کوئی ضرورت
نہیں۔ پس کپڑا اور دراہم و دنانیر اپنے اصل قیاس پر باقی ہوں گے۔
مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ جس شخص کے پاس
لقیط ہو (یعنی اسے پڑا ہوا لاوارث بچہ ملا اور وہ اٹھا کر گھر لے آیا)
اور اس کے باپ کا کوئی پتا نہ ہو تو اس بچے کے لیے ہبہ اور صدقہ قبول
کرنا جائز ہوگا۔ اس کا قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ بچوں پر تصرفات تین
قسم کے ہوتے ہیں۔
تصرف کی پہلی قسم یہ ہے جو باب ولایت سے متعلق ہے۔ ولایت
کی ملکیت و اختیار صرف اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جو ولی ہو مثلاً
باپ، دادا، بھائی، چچا وغیرہ جیسے صغیر کا نکاح کرنا۔ اور ان اموال
کی خرید و فروخت کرنا جو رکھنے کے لیے ہوتے ہیں (تجارت کے لیے

نہیں، مثلاً پالنے کے لیے گائے) کیونکہ شریعت نے ولی ہی کو تصرفات کے لیے اس کی ذات کا نائب اور قائم مقام بنایا ہے۔

تصرف کی دوسری قسم یہ ہے کہ جو بچوں کی ضرورت حال کی وجہ سے ہو۔ مثلاً ان اشیاء کا خریدنا جن کے علاوہ صغیر کے لیے چارۂ کار ہی نہیں (مثلاً دودھ، خوراک اور کپڑا وغیرہ) یا ان اشیاء کا فروخت کرنا جن کو فروخت کیے بغیر چارہ نہیں (مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ۔ اس کی مرغیوں کے انڈے) اور دودھ پلانے والی عورت کا اجرت پر مقرر کرنا۔ اور اس تصرف کا اختیار ہر اس شخص کو ہوگا جو بچے کی پرورش کے فرائض سرانجام دیتا ہے اور اس پر خرچ کرتا ہے جیسے بھائی، چچا، ماں اور بچہ کو اٹھا کر لانے والا۔ جب کہ بچہ ان کی پرورش میں ہو۔ جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتے ہوں تو ولی کو اس تصرف کا بدرجۂ اولیٰ اختیار ہوگا البتہ ولی کے حق میں یہ شرط ضروری نہ ہوگی کہ بچہ اس کی تربیت میں ہو۔ جیسے باقی لوگوں کے حق میں یہ شرط ضروری ہے کہ جب بچہ ان کی پرورش میں ہو تو انھیں تصرف کا اختیار ہوتا ہے)

تصرف کی تیسری قسم یہ ہے جس میں صرف نفع ہی نفع ہے مثلاً ہدیہ اور صدقہ قبول کرنا اور وصول کرنا تو اس قسم کے تصرف کا اختیار ملتقط بھائی، چچا اور خود اس بچے کو جب کہ وہ سمجھدار ہو حاصل ہوگا۔ کیونکہ جو چیز حکمت و مصلحت کے مطابق ہو اور اس میں بھلائی کا اظہار ہو ایسی چیز دل میں گنجائش پیدا کرنا بچے کے حق میں بہتری اور خیر خواہی ہے۔ تو ایسے

تمام امور کا اختیار عقل کی بنا پر، ولایت کی بنا پر اور تربیت کی بنا پر حاصل ہوگا (بچے کو عقل کی بنا پر، ولی کو ولایت کی وجہ سے اور ملتقط کو تربیت و پرورش کی وجہ سے اختیار ہوگا کہ بچے کے لیے صدقہ وہبہ قبول کرے) تو یہ محض نفع کا تصرف ایسا ہوا جیسا کہ نفقہ دینا (اور نفع محض ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے فرمایا۔ مُلتقِط کے لیے جائز نہیں کہ وہ بچے کو مزدوری پر لگائے اور ماں کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو مزدوری پر لگائے جب کہ بچہ ماں کی پرورش میں ہو۔ اور چچا کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھتیجے کو اجارے پر دے کیونکہ ماں کو یہ اختیار ہے کہ بچے سے اپنی خدمت لے کر اس کے منافع کو مفت تلف کر دے (یعنی ماں کو یہ حق ہے کہ وہ بچے سے مفت خدمت لے اور اسے خدمت کی اجرت نہ دے کیونکہ ماں کی خدمت کرنا عین سعادت ہے) لیکن ملتقط اور چچا کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا (کہ وہ بچے سے زبردستی خدمت لیں۔ اس لیے ان کا اجارے پر دینا بھی جائز نہ ہوگا)

اگر بچہ خود اپنے آپ کو اجارے پر دے دے تو یہ اجارہ اس پر لازم نہ ہوگا کیونکہ بچے کا ایسا معاملہ کرنا ضرر و نقصان سے خالی نہیں ہوتا (اس لیے کہ کم عمری میں بچہ اپنے نفع و نقصان کا فہم نہیں رکھتا) البتہ بچہ اگر اپنے ذمے لیے کام سے فراغت حاصل کر لے (تو یہ اجارہ صحیح ہوگا) کیونکہ اب یہ نفع محض کی صورت ہے۔ اس لیے اس کی اجرت واجب ہوگی۔

اور یہ غیر ماذون غلام کی جو اپنے آپ کو اجارے پر دیتا ہے نظیر ہے۔ جس کو ہم کتاب الاجارات میں بیان کر چکے ہیں (کہ غیر ماذون غلام اپنے آپکو اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ لہٰذا جب اجارے کے کام کی تکمیل کر لی تو اجارہ صحیح ہوگا اور اجرت واجب ہوگی)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اور مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈال دے۔ (بعض روایات میں دایہ یعنی راء کی بجائے دال سے ہے لیکن دال والی روایت غلط ہے)

(رایہ لوہے کا ایک طوق یا حلقہ ہوتا تھا جو غلاموں کی گردن میں ڈال دیا جاتا تھا جس کی وجہ سے غلام اپنے سر کو حرکت نہیں دے سکتا تھا۔ اور یہ طریقہ ظالم آقاؤں میں رائج تھا لیکن اسلام نے اسے ممنوع قرار دیا) کیونکہ یہ اہل دوزخ کی سزا ہے تو یہ فعل حرام ہے جیسے کسی کو آگ سے جلانا حرام ہے۔ البتہ پاؤں میں بیڑی ڈالنا حرام نہیں کیونکہ بدکار احمقوں اور بدکردار فاسقوں کو سزا دینے کے سلسلے میں یہ طریقہ تو مسلمانوں میں بھی رائج ہے۔ لہٰذا غلام کے سلسلے میں یہ سزا دینا تاکہ اسے بھاگنے سے بچایا جا سکے اور اپنے مال کی حفاظت کی جا سکے مکروہ نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا حُقنہ لینے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس سے علاج کرنا مقصود ہو (جیسے قولنج یا شدید پیٹ درد کے وقت پچکاری سے دوا اندر داخل کی جاتی ہے جسے آج کل انیمہ

کہا جاتا ہے) کیونکہ علاج کرنا بالاجماع مباح ہے۔ اور علاج کی اباحت میں حدیث بھی وارد ہو چکی ہے (صحابہؓ نے عرض کیا۔ کیا ہم ازالہ مرض کے لیے علاج کر سکتے ہیں؟ فرمایا۔ ضرور علاج کیا کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کوئی مرض پیدا نہیں کیا جس کی دوا بھی پیدا نہ کی گئی ہو البتہ موت اور بڑھاپے کی کوئی دوا نہیں) حقنہ کے سلسلے میں عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں (بضرورتِ علاج دونوں کے لیے جائز ہے)۔ البتہ یہ بات ہرگز مناسب نہیں کہ حقنہ کے لیے کسی حرام چیز کا استعمال کیا جائے جیسے شراب یا اسی طرح کی اور کوئی چیز۔ کیونکہ حرام چیز سے شفا طلب کرنا بھی حرام ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ قاضی کو وظیفہ یا تنخواہ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ روانہ فرمایا اور ان کے لیے وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت علیؓ کو یمن بھیجا اور ان کے لیے وظیفہ مقرر کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاضی مسلمانوں کے حق کی وجہ سے (کمانے سے) روک دیا جاتا ہے لہٰذا قاضی کے مصارف مسلمانوں کے مال سے ادا ہوں گے اور مسلمانوں کا مال بیت المال ہے۔ (کیونکہ قاضی دن کا اکثر حصہ مسلمانوں کے مقدمات کے فیصلوں میں گزار دیتا ہے اور اسے تجارت یا ملازمت یا دیگر ذرائع معاش حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے اخراجات کی کفالت بیت المال سے کی جاتی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو

خدمت کے لیے روکنا اس کے مصارف ثابت کرنے کا سبب ہوتا ہے
جیسے کہ وصی اور مضارب کی صورت میں جب کہ مضارب مالِ مضاربت
لے کر سفر پر روانہ ہو (تاکہ مال کو لے جا کر دوسرے علاقے میں فروخت کرے
تو اس کے اخراجات مالک مال کے ذمہ ہوں گے)

جواز کا یہ حکم ایسے وظیفہ کے بارے میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔
اگر یہ وظیفہ بطور شرط ہو تو حرام ہے (یعنی قاضی اگر یہ شرط عائد کرے کہ
اگر انہیں مقدمات کے فیصلے کروں گا تو اس قدر رقم لوں گا۔ ایسی شرط جائز
نہیں) کیونکہ یہ فعلِ طاعت پر اجارہ ہے۔ اس لیے کہ قضاء کو بھی طاعت
کا درجہ حاصل ہے۔ بلکہ یہ طاعات و عبادات میں افضل درجے کی
طاعت ہے۔

قاضی جب تنگدست ہو تو بہتر یہ ہے بلکہ واجب ہے کہ وہ بیت المال
سے وظیفہ وصول کرے۔ اس لیے کہ قاضی کے لیے اس کے بغیر فرضِ قضاء
کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ کسبِ معاش
میں مصروف ہو گیا تو عہدۂ قضاء کی ذمہ داریوں کی تکمیل ممکن نہ ہوگی۔

اگر قاضی خوش حال ہو تو بعض حضرات کے قول کے مطابق افضل یہ
ہے کہ وہ بیت المال سے وظیفہ لینے سے باز رہے۔ بیت المال کی
رعایت کرتے ہوئے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ خوشحال ہونے کی
صورت میں بھی وظیفہ ضرور لے اور یہی صحیح ہے۔ تاکہ منصبِ قضاۃ
کو ذلت و استخفاف سے بچایا جا سکے۔ نیز اس میں ان قاضیوں

کی رعایت بھی مدِ نظر ہے جو بعد میں اس منصب پر آئیں گے اور ضرورت مند ہوں گے۔ نیز اگر وظیفہ ایک عرصے تک منقطع رہے تو بعد میں اس کا دوبارہ اجراء ذرا مشکل ہو جاتا ہے۔

اس وظیفہ کا رزق کے لفظ سے موسوم کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بقدرِ کفایت مقرر کیا جائے (جس سے قاضی اور اس کے اہل وعیال کی ضروریات معقول طور پر پوری ہوتی رہیں)

ابتداء سے یہ طریقہ مروّج رہا ہے کہ سارا وظیفہ سال کے شروع میں ادا کر دیا جاتا تھا۔ کیونکہ خراج شروع سال میں وصول کیا جاتا تھا اور قاضی کا وظیفہ بھی خراج کی رقم سے ادا کیا جاتا تھا۔ لیکن ہمارے دور میں خراج سال کے اواخر میں وصول کیا جاتا ہے اور یہ وصول کردہ خراج گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔

اگر قاضی نے پورے سال کا وظیفہ سال کے ابتداء میں لے لیا۔ اور سال پورا ہونے سے پہلے اسے معزول کر دیا گیا تو ایک قول کے مطابق یہ صورت اسی مشہور ومعروف اختلاف پر محمول ہے جو زوجہ کے نفقہ کے بارے میں ہے۔ جب کہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے بعد دورانِ سال میں مر جائے (تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باقی نفقہ کی واپسی ضروری نہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باقی ماندہ نفقہ کی واپسی ضروری ہے۔ یہی اختلاف قاضی کے باقی ماندہ وظیفہ کی واپسی میں ہے) زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ باقی ماندہ وظیفہ بیت المال کو واپس کر دیا جائے۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر باندی یا اُمِّ ولد بغیر محرم کے سفر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ (مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے) کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ نظر یا چھونے کے مسئلے میں محارم کے درجہ میں ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اُمِّ ولد (اگرچہ خاوند کی موت کے بعد آزاد ہو جاتی ہے مگر فی الحال) باندی ہی ہے کیونکہ اس پر آقا کی ملکیت موجود و قائم ہے اگرچہ اس کا فروخت کرنا ممنوع ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

كِتَابُ اِحْيَاءِ الْمَوَاتِ

مُردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا موات ان اراضی کو کہا جاتا ہے جو قابلِ انتفاع نہ ہوں۔ کیونکہ ان تک پانی نہیں پہنچ سکتا۔ یا اس لیے کہ وہ پانی میں ڈوب چکی ہیں۔ یا کوئی اور وجہ ہو جس کی بناء پر اراضی قابلِ زراعت نہ ہو ایسی زمین کو موات کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ ان سے انتفاع منقطع ہو چکا ہے۔ (جس طرح مردہ جانور سے نفع حاصل نہیں ہو سکتا اسی طرح ان اراضی سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ پس جو زمین زمانۂ قدیم سے بنجر اور ناقابلِ زراعت ہو اور وہ کسی کی ملکیت میں نہ ہو یا وہ زمانۂ اسلامی میں مملوک ہو لیکن اس کے کسی مخصوص مالک کا پتا نہ ہو اور وہ گاؤں سے اس قدر فاصلے پر ہو کہ اگر کوئی شخص آبادی کے آخری کنارے پر کھڑا ہو کر زور سے چیخ مارے تو اس کی آواز وہاں تک سنائی نہ دے تو ایسی زمین کو موات کہا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں امام قدوریؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے

متن میں لفظ "عادیؒ" سے مراد یہ ہے کہ قدیم زمانے سے وہ زمین بنجر اور ویران پڑی ہو۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ موات زمین کے سلسلے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمّی کی ملکیت میں نہ ہو۔ نیز اس سے انتفاع منقطع ہو چکا ہو تاکہ وہ کلی طور پر مردہ ہو۔ لیکن جو زمین کسی مسلمان یا ذمّی کی مملوکہ ہو موات نہ ہو گی۔

جب اس کے مالک کا علم نہ ہو تو مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے لیے ہو گی۔ اگر کسی وقت اس کا کوئی مالک ظاہر ہو گیا تو اُسے واپس کی جائے گی اور زراعت کرنے والا شخص اس کے نقصان کا ضامن ہو گا۔

اور بستی سے امام قدوریؒ کے بیان کے مطابق اس قدر دور رہنے کی شرط امام ابو یوسفؒ نے عائد کی ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ جو زمین بستی سے قریب ہوتی ہے اہل قریہ کا کسی نہ کسی طرح کا انتفاع اس سے منقطع نہیں ہوتا لہٰذا حکم کا مدار اسی بات پر ہو گا کہ وہ بستی سے دور ہو۔

امام محمدؒ نے اہل بستی کے حقیقتاً انتفاع کے انقطاع کو قابل اعتبار قرار دیا ہے خواہ وہ بستی سے قریب ہو۔ (یعنی جب اہل دیہہ حقیقتاً اس سے نفع حاصل نہیں کرتے تو وہ موات ہے خواہ گاؤں سے قریب ہو یا دور) شیخ الاسلام خواہرزادہؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابو یوسفؒ کی اختیار کردہ شرط پر اعتماد کیا ہے۔

پھر جس شخص نے اس زمین کو امام کی اجازت سے زندہ کر لیا یعنی قابل زراعت بنا لیا تو وہ اس زمین کا مالک ہو گا۔ اگر امام کی اجازت

کے بغیر اس نے ایسا کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے حقوقِ ملکیت حاصل نہ ہوں گے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ مالک بن جائے گا۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے مردہ زمین کو زندہ کر لیا وہ زمین اسی کی ہوگی (اس میں امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا گیا) دوسری بات یہ ہے کہ یہ زمین مالِ مباح ہے جس کی طرف اس کا ہاتھ سبقت کر گیا ہے لہٰذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے ایندھن کے لیے لکڑیوں اور شکار کے معاملے میں ہوتا ہے (کہ جو پہلے حاصل کر لے وہی مالک ہوتا ہے)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان کے لیے ایسی چیزوں سے (جو عام ضروریات کی ہوں اور مباح ہوں) کوئی چیز درست نہیں سوائے اس چیز کے جس کو اس کے لیے امام کا دل پسند کرے۔ اور صاحبینؒ کی روایت کردہ حدیث میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ کسی جماعت کے لیے خصوصی اجازت ہو اور شرعی طور پر قاعدہ کلیہ نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ زمین مالِ غنیمت کے طور پر حاصل کی جاتی ہے کیونکہ گھوڑوں کے دوڑانے اور سواروں کے حملہ آور ہونے سے یہ زمین مسلمانوں کے ہاتھ لگی ہے تو کسی ایک خاص شخص کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اسے اپنے لیے مخصوص کر لے جیسا کہ دوسری غنیمتوں کا حکم ہے۔

ایسی زندہ کردہ زمین پر عشر واجب ہوگا کیونکہ ابتدائی طور پر مسلمان پر خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہوتا البتہ اگر مسلمان خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس صورت میں خراج واجب ہوتا ہے کیونکہ پانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ ابتداء کے لحاظ سے خراج نہیں ہوتا بلکہ بقاء کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے کوئی مردہ زمین زندہ کی پھر اسے چھوڑ دیا اور کسی دوسرے نے اس میں زراعت کرلی۔ تو کہا گیا کہ دوسرا شخص زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ پہلا شخص اس کے منافع کا مالک ہوا تھا اس کے رقبہ کا مالک نہیں ہوا تھا۔ اور جب اس نے اس زمین کو چھوڑ دیا تو دوسرا شخص زیادہ حق دار ہوگا۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ مذکورہ زمین کو پہلا شخص دوسرے سے لے لے کیونکہ حدیثِ نبوی کی رُو سے پہلا شخص ہی اس کو زندہ کرنے کی بناء پر اس کا مالک ہوگیا تھا۔ اس لیے کہ فَهِیَ لَهٗ میں لام تملیک کی اضافت زندہ کرنے والے کے لیے ہے۔ اور محض ترک کر دینے سے حاصل شدہ ملکیت زائل نہیں ہوتی۔

جس شخص نے مردہ زمین کو زندہ کیا پھر زمین کے چاروں طرف کی موات اراضی کو چار شخصوں نے یکے بعد دیگرے زندہ کیا تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلے زندہ کرنے والے کا راستہ چوتھے کے حصے میں سے ہوگا۔ کیونکہ یہی راستہ پہلے شخص کی آمد و رفت کے لیے متعین تھا کیونکہ جب سب سے پہلا شخص پہلے، دوسرے اور تیسرے حصّہ کے آباد

ہونے کے وقت خاموش رہا اور چوتھے حصہ زمین سے گزرتا رہا تو راستہ چوتھے حصہ میں متعین ہو گیا) اور اب چوتھے شخص نے پہلے کے حق کو باطل کرنے کا قصد کیا (لیکن اسے ابطالِ حق کا اختیار نہ ہوگا۔ بلکہ اولین آبادکار کے راستے کا حق محفوظ ہوگا اور وہ چوتھے آبادکار کے حصے سے گزرے گا)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ذمی نے کسی زمین کو آباد کیا تو وہ بھی اس کا اُسی طرح مالک ہوگا جس طرح کہ مسلمان شخص مالک ہوتا ہے۔ کیونکہ ملکیت کا اصل سبب تو زمین کی آبادکاری ہے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کی اجازت حاصل کرنا شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اس مسئلہ میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہیں جیسا کہ تمام اسبابِ ملکیت میں مسلمان اور ذمی کو برابر کی حیثیت حاصل ہوتی ہے (مثلاً بیع و شراء۔ شفعہ اور میراث وغیرہ) حتّٰی کہ احناف کے اصول کے مطابق استیلاء یعنی ایک دوسرے کے مال پر غلبہ حاصل کرنے کے سلسلے میں بھی مسلمان اور ذمّی برابر ہوتے ہیں (یعنی کفار نے مسلمانوں پر حملہ کیا اور مسلمانوں کی املاک پر قبضہ کر لیا تو احناف کے مسلک کے مطابق مسلمانوں کی ملکیت زائل ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ کفایہ)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے زمین کے چاروں طرف پتھر گاڑ دیے لیکن تین سال گزر جانے کے بعد بھی اس نے زمین کو آباد نہ کیا تو امام اس زمین کو اس سے لے کر کسی دوسرے کے

حوالے کر دے گا۔ کیونکہ پہلے شخص کو یہ زمین اس لیے دی گئی تھی کہ وہ اسے آباد کرے تاکہ مسلمانوں کو عشر و خراج کے منافع حاصل ہوں لیکن جب یہ منافع حاصل نہ ہو سکے تو اس مقصد کے حصول کے لیے امام اس زمین کو کسی اور کے حوالے کر دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چاروں طرف پتھر گاڑ دینا احیاء نہیں کہلاتا کہ وہ اس کا مالک بن جائے۔ کیونکہ احیاء تو آباد کرنے کا نام ہے اور پتھروں کا گاڑنا تو محض علامت اور نشان کے لیے ہوتا ہے۔ پتھر لگانے کو تحجیر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ عموماً زمین کے چاروں اطراف میں پتھر لگا کر یہ اظہار کیا کرتے تھے (کہ وہ زمین کو آباد کرنا چاہتے ہیں) یا اس غرض سے پتھر لگاتے تھے تاکہ دوسروں کو اس کے آباد کرنے سے روک دیا جائے۔ لہٰذا یہ زمین صرف پتھر لگا دینے سے مملوک نہ ہو گی بلکہ غیر مملوک ہی رہے گی۔ جیسے کہ وہ پتھر لگانے سے پہلے غیر مملوک تھی اور یہی صحیح ہے۔

قدوریؒ نے تین سال کے ترک کی شرط اس لیے عائد کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ موات زمین پر پتھر لگانے والے کے لیے تین سال گزر جانے کے بعد کوئی حق نہیں رہتا (اگر اس نے اس عرصہ میں آبادکاری کا کام نہ کیا)

تین سال کی مدت مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے زمین پر نشانات لگا دیے۔ تو اسے اتنا وقت درکار ہے کہ

وہ اپنے وطن واپس آجائے اور اتنا وقت بھی اسے درکار ہے جس کے دوران وہ آبادکاری کے لیے ضروری سامان اور اسباب مہیا کرسکے اور پھر اتنی مدت بھی ضروری ہے کہ جس میں وہ نشان زدہ زمین کی آبادکاری کے لیے بالفعل مصروف ہوجائے۔ تو ہم نے اس مدت کا اندازہ تین سالوں سے لگایا۔ کیونکہ اس سے کم مدت تو ساعتوں، دنوں اور مہینوں پر مشتمل ہوتی ہے جو اس کے مقصد کی تکمیل کے لیے کافی نہیں لیکن جب وہ تین سال گزرنے کے بعد بھی وہاں حاضر نہ ہوا تو یہ واضح ہوگیا کہ اس نے اس کی آبادکاری کا منصوبہ ترک کردیا ہے۔ مشائخ کرام نے فرمایا کہ یہ سب مذکورہ تفصیل دیانت وتقویٰ کے پیش نظر ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص تین سال گزرنے سے پہلے ہی اس زمین کو آباد کرلے تو وہ اس کا مالک بن جائے گا کیونکہ آبادکاری کا فریضہ اسی دوسرے شخص نے سرانجام دیا ہے پہلے نے تو کچھ نہیں کیا (حالانکہ سال دو سال تک زمین اس کے قبضہ میں موجود رہی اور اس نے عملی طور پر اس کی آبادکاری کے لیے کچھ نہ کیا) تو بھاؤ پر بھاؤ لگانے کی طرح ہوگا اگرچہ ایسا کرنا امر مکروہ ہے۔ لیکن اگر ایسا کرلیا گیا تو عقد درست ہوگا (اسی طرح زمین کا مسئلہ بھی ہے)۔

پتھر گاڑنے کے علاوہ تحجیر کے اور طریقے بھی ہیں۔ مثلاً زمین کے چاروں طرف درختوں کی خشک شاخیں گاڑ دے۔ یا زمین کو صاف کرنے کے بعد ان جھاڑیوں کو جلا دے (جو وہاں سے اکھاڑی ہیں) یا

اس میں سے خودرو گھاس کو کاٹ دیا۔ یا خاردار جھاڑیوں کو اکھاڑ ڈالا
اور انھیں صاف شدہ زمین کے اردگرد ترتیب سے رکھ دیا اور ان پر
مٹی ڈال دی (تاکہ حدود کا تعین ہو جائے) نالیاں تیار کرنا اور بند
باندھنا ضروری نہیں۔ اس مذکورہ فعل کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اس حصّہ
زمین میں آمد و رفت سے رک جائیں۔ یا اس شخص نے اس زمین میں
ایک دو ہاتھ کی گہرائی تک کنواں کھود دیا۔ اور اس آخری صورت
کے بارے میں حدیث بھی آئی ہے (یعنی ایک دو ہاتھ کنوئیں کی کھدائی)۔

اگر اس نے زمین کو کھود کر یا ہل چلا کر پانی دے دیا تو امام محمدؒ سے
منقول قول کے مطابق یہ احیاء اور آبادکاری ہوگی۔ اور اگر صرف ایک
کام کرے (یعنی کھودے یا پانی دے) تو اسے تحجیر کہا جائے گا۔ اگر اس
نے زمین میں نالیاں کھود دیں لیکن اس نے زمین کو سیراب نہ کیا تو یہ فعل
بھی تحجیر میں داخل ہوگا۔ لیکن اگر نالیاں کھودنے کے بعد زمین کو سیراب
بھی کردے تو یہ آبادکاری ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے دو فعل پائے
گئے۔ (اور یہ دونوں مل کر آبادکاری کی علامت ہیں)

اگر اس نے زمین کے گرد دیوار بنا دی اور ایسی منڈیریں بنا دیں
جن سے پانی رک سکتا ہے تو یہ بھی آبادکاری ہوگی۔ کیونکہ یہ فعل
بھی تعمیر اور آبادی کے افعال سے ہے۔ اسی طرح زمین میں بیج بو دینا بھی
آبادکاری کی ذیل میں شمار ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جو اراضی آبادی کے قریب ہیں

ان کا احیاء جائز نہیں۔ بلکہ وہ اہل دیہہ کے چراگاہ اور کھلیان کے طور پر استعمال کے لیے چھوڑ دی جائیں گی کیونکہ اس زمین کی حاجت ضرورت حقیقتہً ثابت ہے (امام محمدؒ کے نزدیک) یا حاجت کی دلیل ثابت ہے (امام یوسفؒ کے نزدیک) جیسا کہ ہم گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس گاؤں سے قریب کی زمین موات نہ ہوگی کیونکہ اس سے گاؤں والوں کا حق متعلق ہے لہٰذا یہ بمنزلہ شارع عام اور نہر کے ہوگی۔ اس بنا پر مشائخ نے فرمایا۔ امام کے لیے جائز نہیں کہ اس قسم کی زمین کسی کو اقطاع میں دے جس کے بغیر مسلمانوں کے لیے کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جیسے نمک کی کان اور ایسے کنوئیں جن سے عام لوگ پانی استعمال کرتے ہیں۔ (کیونکہ ان کے ساتھ عوام کے حقوق متعلق ہوتے ہیں)۔ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس شخص نے جنگل میں کنواں کھودا تو اس کو کنوئیں کا حریم ملے گا یعنی کنوئیں کے چاروں طرف بقدر ضرورت اسے زمین کی ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ امام کی اجازت سے کسی موات زمین میں کنواں کھودے (امام اعظمؒ کے قول کے مطابق) یا (صاحبینؒ کے قول کے مطابق) امام کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر کھودے کیونکہ کنواں کھودنا زمین کا احیا ہے (اس لیے اسے کنوئیں کی چاروں اطراف میں ضرورت کے مطابق زمین کی ملکیت دی جائے گی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر وہ کنواں جانوروں کے ٹھکانے کے لیے ہو تو اس کو کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ زمین ملے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے کنواں کھودا اسے کنوئیں کے گرد اس کے جانوروں کے ٹھکانے کے لیے چالیس ہاتھ زمین ملے گی۔ کہا گیا ہے کہ چاروں جانبوں سے مجموعی طور پر چالیس ہاتھ زمین دی جائے گی۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہوگی۔ کیونکہ زمین میں نرمی پائی جاتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم رقبے میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رُخ کر لیتا ہے (جو پہلے کنوئیں کے نقصان کا باعث ہوتا ہے)۔

اگر کنواں پانی سینچنے کے لیے کھودا جائے (کہ کنوئیں پر رہٹ یا چرس لگانا اور جانور کے ذریعے پانی نکالنا مقصد ہو) تو اس کنوئیں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہوگا۔ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں بھی چالیس ہاتھ کے قائل ہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ چشمہ کا حریم پانچ صد ہاتھ ہے۔ جانوروں کی آرامگاہ کے لیے کنوئیں کا حریم چالیس ہاتھ ہے اور پانی سینچنے کے کنوئیں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پانی سینچنے کے لیے گا ہے گا ہے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اونٹ یا بیل کو پانی نکالنے کے لیے استعمال کرے اور کنوئیں کی گہرائی کی بنا پر رسی لمبی ہوتی ہے (اس لیے ان ضروریات

کے مدنظر کنوئیں کے حریم کا زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ جانور آسانی سے ڈول کو کھینچ کر دور تک لے جا سکے، اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لیے ہوتا ہے اس میں سے ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے ایسے کنوئیں میں ڈول کی رسی دراز ہونے کی کم ضرورت ہوتی ہے لہٰذا ان دونوں قسم کے کنوؤں کے حریم میں بھی تفاوت ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل مذکورہ بالا روایت کردہ حدیث ہے (کہ جو شخص کنواں کھودے اس کے لیے کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ زمین ہوگی) اور اس حدیث میں کوئی تفصیل یا فرق بیان نہیں کیا گیا۔ اور ایسی حدیث جو عام اور مطلق ہو۔ اور جس کے قبول پر اتفاق ہو اور اس پر عمل بھی ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس حدیث سے اولیٰ ہے جو خاص ہو اور جس کے قبول اور اس کے عمل میں اختلاف پایا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حریم کا استحقاق قیاس کے خلاف ہے۔ کیونکہ کنواں کھودنے والے کا عمل اس جگہ تک محدود ہے جہاں اس نے کھدائی کی ہے۔ اور کنوئیں کا استحقاق اسی عمل کی وجہ سے ہے (قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کنوئیں کی جگہ کے علاوہ اس کا حریم میں استحقاق نہ ہوتا۔ لیکن ہم نے حدیث کے پیش نظر قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اسے حریم کا مستحق قرار دیا مگر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف ہے) لہٰذا جس مقدار پر دونوں حدیثوں میں اتفاق ہے (یعنی چالیس ہاتھ) اس میں ہم نے قیاس کو ترک کر دیا اور جس مقدار میں دونوں کا باہمی

تعارض ہے (یعنی چالیس ہاتھ سے زائد) اس میں ہم نے قیاس کو محفوظ رکھا (اور قیاس کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کیا) (صاحبینؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ آپ کا یہ کہنا کہ چوپایہ سے پانی نکالنے کی صورت میں طویل رسی اور طویل جگہ کی ضرورت ہوتی ہے ہمارے نزدیک مسلّم نہیں کیونکہ کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ پانی پلانے والے کنوئیں سے بھی بذریعہ جانور پانی نکالا جاتا ہے اور سینچنے والے کنوئیں سے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہے تو ضرورت ان دونوں میں یکساں ہوئی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اونٹ کو کنوئیں کے گرداگرد چکر دلوائے جائیں تو زائد مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر چشمہ ہو تو اس کا حریم پانچ صد ہاتھ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے روایت کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ چشمے کی صورت میں زیادہ مسافت کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ چشمہ سے زراعت کے لیے پانی نکالا جاتا ہے تو ایسی جگہ کی ضرورت ہوگی جس میں پانی جاری ہو اور ایسا حوض چاہیے جس میں پانی جمع ہو۔ اور ایسی جگہ اور نالیاں بھی ہوں جہاں سے گزر کر پانی کھیت میں جائے۔ لہٰذا اس کے حریم کی مقدار زیادہ ہونی چاہیے۔ اور حریم کو پانچ صد ہاتھ تک مقرر کرنے کی حد صاحب شریعت کی طرف سے مقرر کر دینے کی وجہ سے ہے (یعنی حدیث میں یہ مقررہ مقدار بیان کی گئی ہے) اور صحیح یہ ہے کہ کنوئیں کے ہر طرف پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے پانی پلانے والے

کنوئیں کے سلسلے میں بیان کیا ہے ۔ اور ذراع سے مراد مکسر گز ہے۔
(جس کی مقدار چھ مٹھی ہے) ہم اسے کتاب الطہارۃ میں بیان کر چکے ہیں۔
بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ چشمے اور کنوئیں کے حریم کی مقدار جو مذکورہ بالا سطور میں بیان کی گئی ہے یہ عرب کی اراضی کے لیے ہے کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہمارے علاقے کی اراضی نرم ہیں تو ان میں ضرورت کے مطابق حریم کی مقدار میں اضافہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ دوسرے کنوئیں کے نزدیک ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ پانی اس دوسرے کنوئیں کی جانب رُخ کرلے اور پہلا کنواں معطل ہو کر رہ جائے ۔
مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا ۔ اگر کسی دوسرے شخص نے اس کے حریم کے اندر کنواں کھودنے کا ارادہ کیا تو اسے ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا تاکہ پہلے کا حق ضائع نہ ہو اور نہ اس میں خلل پیدا ہو۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں کھودنے کی بناء پر اس کے حریم کا مالک ہو چکا ہے ۔ تاکہ اسے اپنے کنوئیں سے انتفاع ممکن ہو تو دوسرے کو یہ حق نہیں کہ اس کی ملک میں تصرف کرے۔
اگر کسی دوسرے نے اول کے حریم میں کنواں کھودا تو پہلے شخص کو حق ہوگا کہ وہ اس کنوئیں کو درست کر دے اور از راہِ تبرّع اور احسان کنوئیں کو پاٹنے میں اس کے ساتھ تعاون کرے ۔ اگر پہلا شخص دوسرے سے مؤاخذہ کرنے کا ارادہ کرے تو بعض حضرات کے قول کے مطابق پہلے شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے سے اس کو پاٹ دینے اور ہموار

کرنے کے سلسلے میں مؤاخذہ کرے کیونکہ اس کے کھودنے کا جرمانہ یہی ہے کہ وہ اس کو خود ہی پاٹ دے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے گھر کا کوڑا کرکٹ دوسرے کے گھر میں ڈال دے تو اُسے اس کے اٹھانے پر مجبور کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ دوسرے شخص سے نقصان کے مطابق تاوان وصول کرے اور پھر خود اس کو پاٹ دے جیسے کہ جب دوسرے کی دیوار کو گرا دے (تو دیوار کا مالک گرانے والے سے تاوان لے کر اسے خود درست کرا دیتا ہے) اور یہ دوسرا قول صحیح ہے جو امام خصافؒ سے ادب القاضی میں مذکور ہے۔ اور امام خصاف نے نقصان معلوم کرنے کا طریقہ بھی تبلایا ہے (کہ پہلے سابقہ کنوئیں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے۔ پھر دیکھا جائے کہ دوسرے کنوئیں کی کھدائی سے پہلے کی قیمت میں کتنی کمی آگئی ہے اور دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت کو بطور ضمان عائد کیا جائے)۔

اگر پہلے کنوئیں کی کھدائی کے دوران کوئی جانور یا آدمی اس میں گر کر مر جائے تو اس صورت میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا کیونکہ اس شخص نے کنواں کھود کر کسی تعدّی یا زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا۔ اگر اس نے امام کی اجازت سے کھودا ہو پھر تو اس کا تعدّی سے کام نہ لینا ظاہر ہے۔ اور جب امام کی اجازت کے بغیر ہو تو بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے عذر یہ ہے (یعنی امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر امام کی اجازت کے بغیر ایسا کرے تو احیاء درست

نہیں ہوتا۔ لیکن باوجود اس کے امام ابو حنیفہؒ اسے نقصان کا ضامن قرار نہیں دیتے) کہ کنوئیں کی کھدائی کو بمنزلۂ تحجیر قرار دیا جائے گا اور تحجیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے۔ اگرچہ وہ امام کی اجازت کے بغیر مالک نہیں ہو سکتا۔

اور کسی آدمی یا جانور کے گرنے سے جو نقصان دوسرے کنوئیں میں ہوگا اس میں ضمان واجب ہوگی۔ کیونکہ وہ اس بارے میں تعدّی کا ارتکاب کرنے والا ہے۔ اس لیے کہ اس نے دوسرے کی ملکیّت میں اس کی رضامندی کے بغیر کھودنے کا تصرّف کیا ہے۔

اگر دوسرے شخص نے پہلے کے حریم کے باہر کنواں کھودا اور پہلے کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف چلا گیا تو دوسرے شخص پر کوئی تاوان نہ ہوگا کیونکہ وہ حریم کے باہر کنواں کھودنے میں کسی قسم کی تعدی کا ارتکاب کرنے والا نہیں۔ دوسرے شخص کے لیے تین اطراف سے حریم ہوگا۔ یعنی پہلے کنوئیں کی جانب سے نہ ہوگا کیونکہ پہلے کنوآں کھودنے والے کی ملکیت کو اس جانب میں سبقت و تقدّم حاصل ہے۔ (لہٰذا بعد میں کھودنے والا اس کی ملکیت میں دخیل نہیں ہو سکتا)۔

اور کاریز کے لیے اسی قدر حریم ہوگا جس قدر اس کے لیے ضروری اور مناسب ہے (زمین کے اندر نالی کھود کر پانی جاری کرنا اور نالی کو اوپر سے بند کر دینا کاریز کہلاتا ہے یعنی پانی لے جانے کے لیے زمین دوز نالی) امام محمدؒ سے مروی ہے کہ زمین دوز نالی حریم کے

استحقاق میں کنوئیں کی طرح ہے ۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے (صرف امام محمدؒ کے نزدیک ہی نہیں)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین دوز نالی کے لیے کسی قسم کا حریم نہیں ہوتا جب تک کہ پانی سطح زمین پر ظاہر نہ ہو۔ کیونکہ ایسی نالی درحقیقت نہر کا درجہ رکھتی ہے لہٰذا حریم کے استحقاق کے سلسلے میں اس کا اعتبار ظاہری نہر کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ مشائخ نے فرمایا کہ جب کاریز کا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ جوش سے ابلنے والے چشمہ کی طرح ہے ۔ لہٰذا اس کا حریم پانچ صد گز کے حساب سے مقرر کیا جائے گا۔

مسئلہ: ارض موات میں جو درخت لگایا جائے اس کا حریم بھی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی اور درخت لگائے کیونکہ پہلے درخت لگانے والے کو بھی حریم کی ضرورت ہے تاکہ وہاں توڑے ہوئے پھلوں کو خشک کر سکے اور وہاں پھل جمع کر سکے۔ اور حریم کی مقدار ہر جانب سے پانچ ہاتھ ہے۔ حدیث میں یہی وارد ہے ۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دریائے فُرات یا دریائے دجلہ یا کسی دریا نے زمین کا جو حصّہ چھوڑ دیا اور دریا نے بہاؤ کا راستہ بدل لیا لیکن یہ توقع بھی ہو کہ پانی پھر اس جگہ تک لوٹ آئے گا تو دریا کی اس فی الحال متروک جگہ کا احیاء جائز نہیں ۔ کیونکہ عامۃ الناس کو اس کے نہر ہونے کی حیثیت سے ضرورت ہے (اور اگر کوئی احیاء کی بناء پر

اس جگہ کی ملکیت حاصل کر لے تو لوگ دریا کی اس جگہ سے انتفاع حاصل کرنے سے محروم رہیں گے)

لیکن پانی کے دوبارہ وہاں آنے کی امید اگر منقطع ہو جائے تو اس متروک زمین کو موات کی حیثیت حاصل ہو گی بشرطیکہ وہ حصّہ کسی آبادی کا حریم نہ ہو۔ اس کے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ حصّہ کسی کی ملکیت میں نہیں۔ کیونکہ دریا کا غلبہ دوسرے کے غالب ہونے کی راہ میں مانع ہوتا ہے۔ اور پانی کے بہاؤ کے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہوتا ہے (لہٰذا امام کی اجازت سے اس کا احیاء جائز ہوتا ہے)۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں ہو تو اس کے لیے حریم نہ ہو گا یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نہر والا شخص نہر کی پٹڑیوں کا مالک ہو گا تاکہ ان پر چل پھر کر نہر کی حالت دیکھ سکے اور نہر کی صفائی کرتے وقت اس پر مٹی ڈال سکے۔

کہا گیا کہ اس مسئلے کی بنا اس مسئلے پر ہے کہ جو شخص امام کی اجازت سے ارض موات میں نہر کھودے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص حریم کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے حریم کا استحقاق ہوتا ہے۔ کیونکہ حریم کے بغیر نہر سے انتفاع حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اسے پانی جاری رکھنے کے لیے آمد و رفت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور عادۃً اس شخص کے لیے یہ ممکن نہیں

کہ وہ نہر میں اتر کر چل پھر سکے۔ تیز اسے صفائی کے سلسلے میں کناروں پر مٹی ڈالنے کی ضرورت بھی پیش آتی ہے یہ تو اس کے لیے ممکن نہیں کہ مٹی اٹھا کر کسی دور دراز مقام پر ڈال آئے۔ اس میں اچھی خاصی مشقت ہی نہیں بلکہ ایسا کرنا انسان کی وسعت ہی میں نہیں ہوتا (اگر نہر مثلاً تین چار میل طویل ہے تو وہ مٹی کہاں اٹھائے پھرے گا) لیکن جس طرح کنوئیں کے لیے حریم کا ہونا ضروری ہے اسی طرح نہر کے لیے بھی حریم ضروری ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حریم کا ثبوت مقتضاء قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ ہم سینچنے والے کنوئیں کی بحث میں بتا چکے ہیں۔ کنوئیں کے لیے حریم کا ثابت ہونا تو ہمیں حدیث سے پتا چلا (یعنی ہم نے حدیث کی بناء پر قیاس کو نظر انداز کر دیا) لیکن نہر کو کنوئیں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کنوئیں کے لیے جس قدر حریم کی ضرورت ہوتی ہے نہر کے لیے نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ نہر کی صورت میں حریم کے بغیر بھی نہر کے پانی سے انتفاع ممکن ہے مگر کنوئیں سے ممکن نہیں کیونکہ کنوئیں سے پانی کھینچ کر نکالنا پڑتا ہے۔ اور حریم کے بغیر پانی کا باہر نکالنا ممکن نہیں (کیونکہ انسان کو پانی نکالنے کے لیے کھڑا ہونے کی ضرورت ہے) لہٰذا نہر کے مسئلہ کو کنوئیں کے مسئلہ کے ساتھ لاحق کرنا مشکل اور ناممکن ہے۔

مسئلہ مذکورہ کا حریم نہر پر مبنی ہونا اس بنا پر ہے کہ صاحبینؒ کے

نزدیک حریم کے استحقاق سے نہر کے مالک کا اس کے حریم پر قبضہ نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا (جیسے ارض موات کی نہر میں ہوتا ہے) اور قول اُسی شخص کا قبول کیا جاتا ہے جس کا قبضہ موجود ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حریم کا استحقاق نہ ہونے کی بناء پر قبضہ معدوم ہوگا (لہٰذا اس کے ثبوت کے لیے اسے گواہوں کی ضرورت ہوگی) جہاں تک ظاہری حال کا تعلّق ہے وہ مالکِ زمین کی تائید کرتا ہے (کیونکہ نہر کے کنارے ہر طرح سے اس کی زمین سے متصل ہیں تو یہ بظاہر اسی مالک کی زمین کا حصّہ ہیں) اس کی تفصیل ان شاء اللہ ہم آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

اگر اس مسئلے کو ابتدائی اور مستقل مسئلہ قرار دیا جائے (یعنی یہ مسئلہ موات زمین میں نہر کھودنے کے مسئلہ پر مبنی نہ کیا جائے) تو صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ نہر کا حریم بھی صاحبِ نہر کے قبضہ میں ہے کیونکہ حریم کے ذریعے ہی اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے اسی بناء پر زمین کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نہر کے کناروں یعنی حریم کو توڑ لے۔ (لہٰذا جب ثابت ہو گیا کہ نہر کا مالک ہی حریم پر قابض ہے تو حریم کی ملکیت کے بارے میں اسی کا قول قابلِ قبول ہوگا)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حریم مذکورہ صورت اور معنی کے لحاظ سے دونوں طرح زمین کے مشابہ ہے۔ صُوری مشابہت تو واضح ہے۔ کیونکہ حریم اور زمین دونوں کی صورت ایک جیسی ہے۔ اور معنوی مشابہت اس بناء پر ہے کہ زمین کی طرح حریم میں درخت لگائے جا

سکتے ہیں اور عمل زراعت کیا جا سکتا ہے۔ اور ظاہری حال اُس شخص کا شاہد ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز ہو جو متنازع فیہ چیز سے زیادہ مشابہت کی حامل ہوتی ہے۔ جیسے کہ دو شخص دروازے کے ایک کواڑ کے بارے میں جھگڑا کریں اور اس کواڑ پر کسی کا قبضہ نہ ہو۔ اور اس کی جوڑی کا دوسرا کواڑ ان میں سے کسی ایک کے دروازے میں لگا ہوا ہے تو جس شخص کے دروازے میں متنازع فیہ کے مشابہ کواڑ لگا ہوا ہے متنازع فیہ کواڑ کا اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ نہر دوسرے کی زمین میں ہو قاضی کا یہ فیصلہ (کہ حریم مالک نہر کے لیے ہے) ترک کا فیصلہ ہے ملک ثابت کرنے کا فیصلہ نہیں۔ (یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے۔ یہ نہیں کہ یہ فیصلہ ملکیت ثابت کرنے کے ہے۔ لیکن اگر نہر کا مالک اپنی ملکیت کے گواہ قائم کر دے تو ان کی شہادت قابل قبول ہو گی)۔

آپ کا یہ کہنا کہ مالک نہر حریم کے ذریعے نہر کا پانی روکے ہوئے ہے۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کنارے کے سلسلے میں ہمارا کوئی اختلاف و نزاع نہیں ہے جس سے پانی رکا ہوا ہے بلکہ ہمارا نزاع تو اس پٹڑی کے سلسلے میں ہے جس پر درخت لگائے جا سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر نہر کا مالک کناروں کے ذریعے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک بھی انہی کناروں کے ذریعے پانی کو اپنی زمین کی طرف جانے سے روکتا ہے۔

آپ کا یہ کہنا کہ مالکِ زمین نہر کے کناروں کو توڑ نہیں سکتا تو توڑنے کا اختیار نہ ہونا مالکِ نہر کا حق متعلق ہونے کی بناء پر ہے۔ اس سے مالکِ نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی۔

الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے اس کے ساتھ ہی پانی روکنے کے لیے ایک پشتہ بنا ہوا ہے اور اس پشتے کے عقب میں ایک دوسرے شخص کی زمین ہے جو اُس پشتے سے ملحق اور متصل ہے۔ یہ پشتہ نہ تو صاحبِ نہر کے قبضہ میں ہے اور نہ صاحبِ زمین کے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دعوٰی کی صورت میں وہ پشتہ مالکِ زمین کا ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ پشتہ بطور حریم مالکِ نہر کا ہوگا تاکہ نہر کی صفائی کرتے وقت وہ اس پر مٹی پھینک سکے اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں لا سکے۔

امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پشتہ ان میں سے کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پشتے پر نہ تو کسی کے درخت لگے ہوں اور نہ نہر سے مٹی کھود کر اس پر پھینکی گئی ہو۔ تو اس تصریح سے امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا مقام واضح ہو گیا۔

لیکن دونوں میں سے اگر کسی ایک نے اس پر درخت لگا رکھے ہوں یا اس پر مٹی ڈال رکھی ہو تو پھر وہی شخص اولٰی اور مستحق ہوگا جس کے حق کے ساتھ وہ پشتہ مشغول ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں وہی قابض شمار ہوگا۔

اگر پشتے پر درخت لگے ہوئے ہوں لیکن درخت لگانے والے کا پتا نہ ہو تو یہ صورت بھی امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان من جملہ اختلافی صورتوں

کے ایک ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ امامؒ کے نزدیک پشتے پر درخت لگانے کا حق صاحب زمین کو ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر کو۔

نہر سے مٹی نکال کر ڈالنے کے بارے میں بعض حضرات نے کہا کہ یہ بھی اختلافی صورت ہے (صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر پشتے پر ڈال سکتا ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں ڈال سکتا) بعض حضرات نے کہا کہ بالاتفاق صاحب نہر کو بند پر مٹی ڈالنے کا حق ہے جب کہ کثیر فاحش نہ ہو (یعنی اس قدر زیادہ نہ ہو کہ دوسری طرف زمین میں گرتی رہے) باقی رہا پشتے پر سے گزرنے اور آنے جانے کا مسئلہ تو کہا گیا کہ امام صاحب کے نزدیک مالک نہر کو روکا جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اسے وہاں سے آنے جانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

فقیہہ ابوجعفر الہندوانیؒ نے فرمایا کہ درخت لگانے کے بارے میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتا ہوں (کہ نہر کے مالک کو درخت لگانے کا حق نہیں) اور مٹی ڈالنے کے سلسلے میں صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرتا ہوں۔

امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ دونوں جانب نہر کا حریم نہر کی چوڑائی کے نصف نصف کے برابر ہوگا (یعنی ہر طرف نہر کے نصف رقبہ کے برابر) اور امام محمدؒ سے مروی ہے۔ کہ نہر کے دونوں جانب نہر کے عرض

کے برابر حریم ہوگا۔ امام محمدؒ سے منقولہ روایت لوگوں کے لیے زیادہ باعث سہولت ہے۔

فُصُولٌ فِي مَسَائِلِ الشِّرْبِ

(پانیوں کے مسائل کے بیان میں)

شِرب شین کے کسرہ کے ساتھ پانی کا حصّہ۔ یعنی اپنی کھیتی یا باغ کو سیراب کرنے کے لیے اپنی باری پر پانی لینا۔ مثلاً ہمارے ان علاقوں میں جہاں نہری نظام ہے لوگوں کے پانی لینے کی باری مقرر ہوتی ہے ان فصول میں پانی کے متعلقہ مسائل بیان کیے جائیں گے)

فَصْلٌ فِي الْمِيَاهِ

(پانیوں کے احکام و مسائل کے بیان میں)

مسئلہ:۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں کنواں یا نہر یا کاریز ہو تو اُسے جائز نہیں کہ وہ اس سے کسی کو شُفہ سے روکے۔ اور شُفہ کے معنی ہیں بنی آدم یا جانوروں کا پانی پینا (یعنی پانی عام استعمال کی چیز ہے وہ کسی آدمی یا جانور کو پانی پینے سے روک نہیں سکتا۔ کیونکہ یہ ایک غیر اخلاقی اور غیر اسلامی حرکت ہے)

واضح ہو کہ پانیوں کی چند اقسام ہیں۔ ازاں جملہ سمندروں کا پانی ہے

اس میں سے ہر ایک شخص کو پینے اور اراضی کو سیراب کرنے کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ ارادہ کرے کہ وہ سمندر سے نہر کھود کر زمین تک لے جائے تو اُسے روکا نہیں جائے گا۔ سمندر کے پانی سے انتفاع ایسے ہی ہے جیسے سورج، چاند اور ہوا سے نفع اٹھانا۔ لہٰذا جس طرح بھی کوئی منتفع ہو اُسے روکا نہیں جا سکتا۔

پانی کی دوسری قسم وادیوں یعنی بڑے بڑے دریاؤں کا پانی ہے جیسے دریائے جیحون۔ دریائے سیحون، دریائے دجلہ اور دریائے فرات۔ تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق مطلقاً ہر شخص کو حاصل ہے اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی۔ پھر اگر کسی نے موات زمین کا احیاء کیا اور چاہا کہ بڑے دریا سے ایک نہر کھود کر لائے تاکہ زمین کو سیراب کر سکے۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس سے عوام کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو (تو ایسی نہر کا کھود کر لانا جائز ہے) اور دریا کسی کی ملکیت نہ ہوگا کیونکہ دریا اپنی اصل کے لحاظ سے (ہر ایک کے لئے) مباح ہوتے ہیں اس لیے کہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبے کو دور کر دیتا ہے (دریا سے نہر کھودنے والے کو اپنی زمین کے سیراب کرنے کا حق ہو گا۔ مگر عوام کو پانی کے استعمال سے روک نہیں سکتا)

دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کے کھودنے سے لوگوں کو ضرر ہو تو اسے دریا سے اپنی زمین تک نہر کا کھود کر لانا جائز نہ ہوگا کیونکہ عامتہ الناس سے ضرر کا دور کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور ضرر کی صورت

یہ ہے کہ نہر کھودنے کے لیے جس طرف سے دریا کا کنارہ کاٹا جائے
ادھر سے پانی بہہ نکلے اور آس پاس کی بستیوں اور زمینوں کو غرق کر دے
دریا پر پن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے کیونکہ پن چکی کے
لیے دریا کا کنارہ کاٹنا نہر کھودنے کے لیے کنارا کاٹنے کی طرح ہے
(لہٰذا اگر عوام کو ضرر نہ ہو تو پن چکی لگانا جائز ہے ورنہ نہیں)

پانی کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو پانی حصے اور بٹوارے میں داخل
ہو جائے تو ایسے پانی میں بھی لوگوں کو پینے کا حق ثابت ہے۔ اس بارے
میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔
کہ تین چیزوں میں تمام لوگ برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ پانی، گھاس اور
آگ۔ اگرچہ یہ ارشادِ گرامی عموم لفظی کی بناء پر شِرب اور شُرب دونوں کو
شامل ہے (شِرب زمین کو سیراب کرنے کے لیے پانی کی باری۔ شُرب
پینے کا حق) لیکن عمومی ضرر کے پیشِ نظر پہلی صورت یعنی شِرب کو
اس سے مستثنیٰ کر لیا گیا اور دوسری چیز یعنی پینے کے حق کو باقی رکھا گیا۔
اور اسی کو شُفعہ کہا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کنوئیں اور حوض
اس لیے نہیں بنائے جاتے کہ ان میں پانی جمع کر کے اپنے لیے ہی
مخصوص کر لیا جائے حالانکہ مباح چیز کی ملکیت اس وقت حاصل ہوتی
ہے جب اسے محفوظ کر لیا جائے۔ جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے
ٹھکانہ بنا لیا (تو یہ ہرن اس کی ملکیت میں صرف اس کی زمین میں ٹھکانہ
بنانے میں داخل نہ ہوگا جب تک کہ وہ جال سے پکڑ کر اپنے قبضہ

میں نہ کرلے۔ اسی طرح پانی پر ملکیت اسے اس وقت حاصل ہو گی جب وہ کنوئیں سے نکال کر اپنے برتن میں محفوظ نہ کرلے)۔

تیسری بات یہ ہے کہ پانی پینے کے حق کا باقی رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ہر جگہ پانی اپنے ساتھ اٹھائے پھرے حالانکہ انسان اپنی ذات کے لیے ہر وقت پانی کا محتاج ہے اور اپنی سواری کے لیے بھی اسے پانی کی احتیاج ہوتی ہے۔ اگر اسے (دوسرے کے کنوئیں وغیرہ سے) پانی کی ممانعت کر دی گئی تو بہت بڑے حرج تک نوبت جا پہنچے گی۔

پس اگر کوئی شخص چاہے کہ وہ تقسیم شدہ پانی سے اس زمین کو سیراب کرے جس کا اس نے احیاء کیا ہے تو نہر والوں کو اسے منع کرنے کا اختیار ہو گا۔ خواہ اس سے ان کو ضرر لاحق ہو یا نہ۔ کیونکہ یہ تقسیم شدہ پانی صرف انہی کا حق ہے اور اس شخص کو اس کی احتیاج نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس کے لیے اپنی زمین کو سیراب کرنا مباح قرار دیں تو مستحق لوگوں کی پانی پینے کی منفعت بھی جاتی رہے گی (یعنی وہ سارا پانی اپنی زمین میں صرف کر دے اور حقدار لوگ اس کے استعمال سے محروم رہ جائیں گے)

پانی کی چوتھی قسم یہ ہے کہ جو پانی برتنوں میں محفوظ کر لیا جاتا ہے یہ پانی محفوظ کر لینے سے مملوک ہو جاتا ہے اور اس سے دوسرے کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ پکڑے ہوئے شکار ہیں (یعنی وہ شکار

پہلے ہر ایک کے لیے مباح ہوتا ہے لیکن جب ایک شخص اسے پکڑ لے تو اس کی ملکیت میں آجاتا ہے) لیکن اتنی بات ہے کہ حدیث مذکور (کہ تین چیزوں میں لوگ باہم شریک ہیں) کے پیش نظر اس میں ایک قسم کا شبہ شرکت باقی رہ جاتا ہے۔ اور اس شبہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی انسان دوسرے کے برتن سے پانی کسی ایسے مقام پر چرا لے جہاں پانی نادر الوجود اور کمیاب ہے اور پانی کی قیمت نصاب سرقہ تک پہنچ جائے تو چرانے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا (کیونکہ حدود شبہات کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہیں)

اگر کنواں یا چشمہ یا حوض یا نہر کسی کی ملکیت میں ہو اور کسی نے اس میں سے پانی پینا چاہا۔ تو مالک کو یہ اختیار ہے کہ اس کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک سکتا ہے۔ بشرطیکہ پیاسے شخص کو قریب کی ایسی جگہ میں پانی دستیاب ہو جو کسی کی ملکیت نہیں ہے۔ لیکن قرب و جوار میں اگر پانی دستیاب نہ ہو تو مالک سے کہا جائے گا یا اس کو تم خود پانی پلا دو یا اس کو آنے دو تاکہ وہ خود پانی پی لے۔ بشرطیکہ وہ اس کے حوض یا نہر کا کنارہ نہ توڑے۔ یہ امام طحاویؒ سے مروی ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم جو امام طحاویؒ سے مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ اس شخص نے کنواں یا حوض یا نہر اپنی مملوکہ زمین میں کھود دی ہو۔ لیکن اس نے اگر موات زمین میں کھود دی ہو تو اسے پیاسے شخص کو پانی پینے سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ موات زمین

دراصل مشترک تھی۔ اور اس میں کنواں کھودنا یا حوض بنانا حق مشترک کے احیاء کے لیے ہے (جس سے عُشر حاصل ہوتا ہے اور وہ عام مسلمانوں میں مشترک ہوتا ہے) لہٰذا ایسی زمین میں کنواں کھودنا پانی پینے کے حق مشترک کو قطع کرنے والا نہیں ہوتا۔

اگر مالک اس شخص کو پانی پینے سے منع کرے درآنحالیکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہے یا اپنی سواری کے لیے خطرہ ہے تو پیاسا شخص اس سے ہتھیار کے ساتھ لڑ سکتا ہے۔ کیونکہ مالک نے اس کے پانی پینے کے حق کو روک کر اس کے ہلاک کرنے کا قصد کیا ہے۔ اس لیے کہ پانی جب تک کنوئیں میں ہوتا ہے ہر ایک کے لیے مباح ہوتا ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بخلاف اس پانی کے جو برتنوں میں محفوظ کر لیا جائے تو ایسے پانی سے روکنے کی صورت میں وہ اس سے ہتھیار کے بغیر لڑ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے۔ اسی طرح اس کھانے کا بھی یہی حکم ہے جو کسی برتن میں پڑا ہے اور بھوک کے پرمخمصہ اور اضطرار کی حالت طاری ہے (تو وہ کھانا حاصل کرنے کے لیے جھگڑ سکتا ہے لیکن ہتھیار نہیں اٹھا سکتا)۔

بعض حضرات نے کہا کہ کنوئیں وغیرہ سے پانی کی رکاوٹ کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ ہتھیار استعمال نہ کرے بلکہ کسی لاٹھی وغیرہ کے ساتھ جھگڑے۔ کیونکہ اس نے پانی سے روک کر معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو لاٹھی وغیرہ سے اقدام کرنا اس کی تعزیر و تادیب کے لیے ہوگا۔

واضح رہے کہ اگر انسان یا جانور کے پانی پینے سے کسی جگہ ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ وہاں کا سارا پانی ختم ہو جائے مثلاً پانی کی چھوٹی سی نالی یا حوض ہو اور اونٹ اور دیگر جانور جو پانی پینے آتے ہیں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کے پینے سے پانی ختم ہو جائے گا تو اس صورت میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ روکنا پھر بھی مناسب نہ ہوگا کیونکہ اونٹ اور مویشی ہر وقت تو وہاں جمع نہیں رہتے۔ تو یہ صورت یومیہ باری کی طرح ہوگی۔ اور حقِّ شُرب کی تقسیم میں یہ ایک مناسب و مشروع طریقہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ درختوں اور کھیتوں کو سیراب کرنے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے پانی کے مالک کو منع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع وجہ اور علت مالک کے حق کا اتلاف ہے (یعنی اگر مالک نے درختوں اور کھیتی کو پانی دینا ہو اور اسے خدشہ ہو کہ اگر اس قدر کثیر جانور پانی پی گئے تو میرے لیے کچھ نہ بچے گا لہٰذا اس صورت میں اپنے نقصان سے بچاؤ کے لیے وہ روک سکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی روک سکتا ہے)

اور جن لوگوں کو پانی پینے کا حق حاصل ہے ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ وضو کرنے اور کپڑے پاک کرنے کے لیے مناسب مقدار میں پانی لے لیں یہی صحیح ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ چھوٹی نالی یا

چھوٹے حوض کے اندر ہی وضو کرنے یا کپڑے دھونے کا حکم نافذ کیا جائے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے کیونکہ ایسا کرنا حرج ومشقت پر منتج ہوتا ہے حالانکہ شریعت نے اس قسم کی حرج کو دور کر دیا ہے (لہٰذا اس قدر چھوٹی نالی اور حوض سے وضو یا کپڑے دھونے کے لیے پانی لیا جا سکتا ہے مگر نالی یا حوض میں وضو کرنا یا کپڑے دھونا مناسب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے باقی ماندہ پانی استعمال کے قابل نہیں رہتا)

اگر اس نے چاہا کہ اس چھوٹی نالی اور حوض سے گھر میں اگے ہوئے درخت یا سبزی کو پانی دے اور وہاں سے گھڑے میں پانی لائے تو صحیح تر قول کے مطابق اس کو ایسا کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ لوگ پانی کے معاملے میں وسعتِ قلبی سے کام لیتے ہیں اور منع کرنے کو کمینہ پن خیال کرتے ہیں۔

اور کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین۔ باغ اور درختوں کو سیراب کرے جب تک کہ صاحب نہر وغیرہ کی صراحتاً اجازت حاصل نہ کر لی جائے۔ اور صاحب نہر کو دوسرے شخص کے منع کرنے اور روکنے کا حق بھی حاصل ہے۔ کیونکہ جب پانی بٹوارہ میں داخل ہو جاتا ہے تو اس سے سیراب کرنے کی شرکت کلیتہً منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شرکت کے باقی رکھنے میں صاحب نہر کے حق سیرابی کو منقطع کرنے کے مترادف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پانی کا مسیل یعنی بہاؤ صاحب نہر کا حق ہے

اور کنارے سے اسی کا حق متعلق ہے تو دوسرے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اپنے لیے پانی اس میں جاری کرے یا اس نہر کا کنارہ توڑ کر اپنی زمین کو سیراب کرے۔

اگر صاحبِ نہر اس کو اجازت دے دے تو پھر کوئی حرج نہیں کہ وہ اس پانی سے اپنی زمین کو سیراب کرے اسی طرح اگر صاحبِ نہر، نہر کو عاریت پر دے دے تو بھی کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ یہ مالک کا حق ہے جس کے لیے چاہے مباح کر دے۔ جیسے کہ برتن میں محفوظ پانی (صاحب برتن کا حق ہے اور جس کے لیے چاہے اس پانی کو مباح کر سکتا ہے)

فَصْلٌ فِی کَرْیِ الْاَنْهَارِ

(نہروں کی کھدائی کے بیان میں)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ نہروں کی تین اقسام ہیں۔ اوّل وہ نہر جو کسی کی مملوک نہ ہو (بلکہ من کل الوجوہ عام ہو) اور اس کا پانی ابھی تک تقسیم کے تحت داخل نہ ہوا ہو۔ جیسے دریائے فرات اور دیگر بڑے بڑے دریا۔ دوم وہ نہر جو مملوک ہو اور اس کا پانی تقسیم کے تحت داخل ہو چکا ہو لیکن وہ ایک لحاظ سے عام ہو اور سوم وہ نہر جو مملوک ہو اور اس کا پانی بٹوارہ میں آچکا ہو اور وہ ہر لحاظ سے خاص ہو۔ (یعنی ملکیت کے لحاظ سے بھی خاص ہو اور منافع کے لحاظ سے بھی)

نہر خاص اور عام کے درمیان حدِ فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعے استحقاق شفعہ ہو وہ خاص ہے اور جس نہر کے ذریعے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ (بعض فقہاء نے کہا کہ استحقاق شفعہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو۔ یا نہر پر گاؤں آباد ہو یعنی اس کا پانی اسی گاؤں کے لیے خاص ہو تو یہ نہر خاص ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ چالیس سے کم آدمیوں کے لیے نہر خاص ہوگی۔ اور چالیس یا اس سے زائد کی صورت میں عام ہوگی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ جس نہر میں کشتیاں چلتی ہیں وہ عام ہے ورنہ خاص ہے۔ فقہاء حضرات کی صحیح رائے یہ ہے کہ نہر کے عام یا خاص ہونے کا فیصلہ فقیہ و مجتہد کی صوابدید پر ہوگا۔ کفایہ شرح الہدایہ)

پہلی قسم کی نہر کی کھدائی اور صفائی سلطان کے ذمہ ہوگی کہ وہ بیت المال سے اس کے مصارف ادا کرے کیونکہ اس کی کھدائی اور صفائی کی منفعت عامۃ الناس کے لیے ہے لہٰذا اخراجات کا بوجھ بھی انہی پر یعنی بیت المال پر ہوگا۔ اس کام کے مصارف خراج اور جزیہ کی آمدنی سے ادا کیے جائیں گے۔ عُشر و صدقات کی مد سے نہیں کیے جائیں گے کیونکہ دوسری چیز یعنی عُشر و صدقات تو فقراء و مساکین کے لیے مخصوص ہیں۔ اور اس قسم کی ضروریات و مشکلات کے لیے پہلی چیز یعنی جزیہ و خراج ہے۔

اگر بیت المال میں کوئی چیز موجود نہ ہو تو امام دریا کی کھدائی اور صفائی کے سلسلے میں لوگوں کو مجبور کرے کہ یا تو خود اپنے ہاتھوں سے

کام کریں یا مصارف کی ادائیگی کریں، کیونکہ اس میں مصلحت عامہ کی حفاظت و احیاء ہے۔ اور لوگوں کو از خود مصلحت کے تحفظ کا خیال کم ہی ہوتا ہے (لہٰذا سلطان انھیں اس بات پر آمادہ کرے) ایسے ہی معاملہ کے بارے میں حضرت فاروقِ اعظم رضؓ نے فرمایا: اے لوگو! اگر تمھیں بالکل ہی آزاد چھوڑ دیا جائے (اور کسی قسم کی اجتماعی تکلیف و مشقت کا بوجھ تم پر نہ ڈالا جائے) تو تم اپنی اولاد تک فروخت کر ڈالو (یہ روایت مشہور کتبِ حدیث میں نہیں پائی جاتی) البتہ اتنا امتیاز رکھا جائے گا کہ امام عملی کام کے لیے ان لوگوں کو نکلنے کا حکم دے گا جو یہ فریضہ سرانجام دے سکتے ہیں۔ اور اس کے مصارف کا بوجھ ان خوش حال لوگوں کے کندھوں پر ڈالا جائے گا جو عملی کام سے قاصر ہوں (تاکہ ہر شخص کارِ خیر میں کسی نہ کسی طرح شریک ہو سکے)

دوسری قسم کی نہر کی کھدائی اور صفائی کا کام نہر کے مالکوں کے ذمہ ہوگا۔ اس کے اخراجات بیت المال پر نہ ڈالے جائیں گے۔ کیونکہ یہ نہر انہی کا حق ہے اور خصوصاً اس کی منفعت بھی صرف انہی کی طرف راجع ہے۔

ان شرکاء میں سے اگر ایک شریک عملی کام سے انکار کرے تو اسے کام کے لیے مجبور کیا جائے گا تاکہ عام ضرر کو دور کیا جا سکے۔ ضررِ عام سے مراد باقی شرکاء کا نقصان ہے اور انکار والے شریک کا تو ضرر خاص ہے (یعنی صرف اسی کی ذات سے) حالانکہ اس کو ضرر کے مقابلے

میں عوض بھی حاصل ہوتا ہے (کہ اس کی زمین بھی سیراب ہوتی ہے) اور ضررِ خاص ضررِ عام سے معارض نہیں ہوا کرتا (بلکہ عام ضرر کو ترجیح دیتے ہوئے خاص ضرر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے)

اگر شرکاء پروگرام بنائیں کہ نہر کا کنارہ پختہ کر کے مضبوط بنا دیں ایسا نہ ہو کہ کہیں نہر کا کنارہ ٹوٹ جائے اور ٹوٹ جانے کی صورت میں ضررِ عام کا خدشہ ہے۔ مثلاً مزروعہ اراضی زیرِ آب آجائے گی یا راستے اور سڑکیں مسدود ہو جائیں گی تو انکار کرنے والے شریک کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر عام ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کنارے کا بہہ جانا ایک موہوم امر ہے۔ لیکن نہر کی کھدائی اور صفائی کے سلسلے میں ضررِ عام معلوم اور یقینی ہوتا ہے۔ (کہ اگر بروقت کھدائی نہ کی گئی تو پانی کی روانی میں فرق آجائے گا اور لوگوں کو مطلوبہ پانی اراضی کے سیراب کرنے کے لیے نہ مل سکے گا نیز نہر کے پانی کی سطح تہہ میں مٹی بیٹھ جانے کی بناء پر اونچی ہو جائے گی اور اس امر کا امکان ہے کہ پانی نہر کے کنارے کو توڑ کر سیلابی کیفیت پیدا کر دے)

نہر کی تیسری قسم جو من کل الوجوہ خاص ہے تو اس کی کھدائی کا کام مالکوں کے ذمہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے مذکورہ بالا سطور میں ذکر کیا ہے۔

امام ابو بکرؒ اسکاف فرماتے ہیں کہ انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا جیسے کہ قسمِ ثانی کی اصلاح کے لیے شرکاء کو مجبور کیا جاتا ہے۔ شیخ ابو بکر

بن ابو سعید بلخیؒ نے فرمایا کہ انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں ضرروں میں سے ہر ایک ضرر خاص ہے (یعنی ضرر کے خاص ہونے کی بناء پر انکار کرنے والے کا ضرر اور دوسرے شرکاء کا ضرر مساوی حیثیت رکھتے ہیں) اور اس ضرر کا شرکاء سے دور کرنا بھی ممکن ہے۔ کہ جب شرکاء نہر کی صفائی پر اخراجات قاضی کی اجازت سے کریں۔ تو انکار کرنے والے پر اس کے حصّہ کے اخراجات کے سلسلے میں اس سے رجوع کریں۔ لہٰذا اس بارے میں دونوں پہلو برابر ہوں گے بخلاف مسئلہ سابق کے (یعنی نہر عام کی صورت میں منکر کو مجبور کیا جاتا ہے کہ اس میں ضررِ عام کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے)

حقِّ شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں کیا جاسکتا۔ (یعنی جن لوگوں کو اس نہر سے پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہے ان پر اس حق کی وجہ سے جبر نہیں کیا جاسکتا۔ کفایہ) جیسے کہ اگر تمام شرکاء نہر کی کھدائی سے انکار کردیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا۔ (یعنی استحقاقِ شفعہ ان پر جبر کرنے کا سبب نہ ہوگا)

مشترک نہر کی کھدائی کا خرچ تمام شرکاء پر ہوگا بایں طور کہ نہر کی صفائی کو اوپر کی طرف سے شروع کیا جائے اور جب نہر کی صفائی ایک شخص کی زمین سے آگے نکل جائے تو یہ مصارف اس شخص سے دور کردیے جائیں (یعنی اتنے حصّے کے اخراجات اس شخص پر ہوں گے جس کی زمین اس مقام پر واقع ہے۔ اور جب کھدائی اس کی زمین

سے آگے نکل جائے تو خرچ بھی اس سے ساقط ہو جائے گا) یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کے مصارف تمام شرکاء کے ذمہ ہوں گے نہر کے اوّل سے لے کر آخر تک۔ لیکن اخراجات کا اندازہ ان کے پانی کی نوبت اور ان کے رقبۂ اراضی کے مطابق ہوگا کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی طرف سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ اوپر والا ضرورت سے زائد پانی کو نیچے کی طرف بہانے کا محتاج ہے (چونکہ تمام شرکاء ضرورت و احتیاج میں برابر ہیں اس لیے مصارف کا ذمہ لینے میں بھی برابر ہوں گے)

امام ابو حنیفہؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ نہر کی کھدائی کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے سیراب کرنے کی منفعت حاصل ہو سکے اور یہ نفع اوپر والے کو اپنی زمین سیراب کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اور دوسرے کو نفع پہنچانا اس کے ذمے لازم نہیں (یعنی ان مصارف کا اوپر والا شخص ذمہ دار نہیں جو دوسرے کو نفع پہنچانے کا سبب ہوں۔ بلکہ اس کا نفع تو صرف اتنا ہے کہ اپنی زمین کو سیراب کرے۔ لہٰذا اس کی جتنی زمین نہر کے ساتھ واقع ہے اس پر مصارف بھی اسی حد تک ہوں گے)

باقی رہا نیچے کی طرف پانی بہانے کی احتیاج تو نیچے کی طرف پانی بہانے والے پر اس نالی کی تعمیر و مرمت لازم نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اگر کسی شخص کی پانی کی نالی دوسرے شخص کے چھت پر سے گزر رہی ہو تو

اس پر اس کے چھت کی مرمت لازم نہ ہوگی۔ اگرچہ اُسے وہاں سے پانی گزارنے کی احتیاج ہے) اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ اوپر والا شخص نہر کو اوپر سے بند کر کے پانی کو اپنی زمین سے دور رکھ سکتا ہے تو نہر کی کھدائی کے مصارف اس شخص سے ساقط ہو جائیں گے جب کہ کھدائی کا کام اس کے رقبہ سے تجاوز کر جائے۔ (یعنی وہ صرف اپنے رقبے کے مطابق مصارف کا ذمہ دار ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

بعض حضرات نے کہا کہ جب صفائی کا کام نہر کے اس دہانہ سے — جس سے اس کی زمین میں پانی جاتا ہے — تجاوز کر جائے (تو اس سے خرچہ اٹھا دیا جائے گا) یہ حکم امام محمدؒ سے مروی ہے۔ لیکن قولِ اول زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس شخص کو اوپر کی طرف سے یا نیچے کی طرف سے جیسا چاہے دہانہ بنانے کا اختیار ہے۔ (یعنی اگر وہ اپنی زمین کے ابتداء ہی میں پانی کی گزرگاہ بنا لے تو پھر تو اس کے ذمہ کوئی خرچ ہی نہ ہو حالانکہ اس کا سارا رقبہ نہر کے متصل موجود ہے۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ جہاں تک اس کا رقبہ نہر کے ساتھ ساتھ ہے اس قدر اخراجات ادا کرے)

لہٰذا جب نہر کی صفائی اس کی زمین سے آگے نکل جائے یہاں تک کہ صفائی کا خرچہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے تو اس سے کہا جائے گا کہ اب تم اپنی زمین کو سیراب کرنے کے لیے نہر کا دہانہ کھول سکتے ہو کیونکہ نہر کی صفائی اس کے حق میں مکمل ہو چکی ہے۔

لیکن بعض حضرات نے کہا کہ اسے ایسا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا جب تک کہ اس کے شرکاء فارغ نہ ہو جائیں تا کہ مشترکہ پانی سے اس کا اختصاص نہ ہو۔

اور جو لوگ پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق رکھتے ہیں۔ ان پر نہر کی کھدائی کے سلسلے میں کوئی خرچ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اول تو وہ لوگ شمار ہی میں داخل نہیں۔ اور دوسرے وہ لوگ تابع ہیں (اور اصل وہ ہیں جو نہر کے مالک ہیں)

فَصْلٌ فِي الدَّعْوىٰ وَالْاِخْتِلَافِ وَالتَّصَرُّفِ فِيهِ

حقِ شرب میں دعویٰ کرنے، اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کرنے کے بیان میں)

استحسان کے مدِ نظر شرب کا دعویٰ زمین کے بغیر بھی صحیح ہے۔ (اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ دعوائے شرب زمین کے بغیر درست نہ ہو۔ کیونکہ زمین کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور حقِ شرب کو تابع کی) کیونکہ کبھی شرب کی ملکیت وراثۃً حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ انسان زمین فروخت کر دیتا ہے مگر حقِ شرب اپنے پاس رکھ لیتا ہے۔ اور شرب ایک امر مرغوب ہے اس لیے اس میں دعویٰ صحیح ہوگا۔

اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین سے ہو کر گزرتی ہو اور صاحب زمین چاہے کہ یہ نہر اس کی زمین سے ہو کر نہ گزرے تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑی جائے گی (یعنی صاحب زمین بند نہیں کر سکتا)۔ کیونکہ یہ نہر مالک کے استعمال میں ہے اس لیے کہ اس میں وہ پانی جاری رکھتا ہے۔ تو اختلاف کی صورت میں (کہ مالک نہر یہاں سے پانی گزار سکتا ہے یا نہیں) مالک نہر کا قول قابل قبول ہوگا۔ اگر وہ نہر مدعی کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری بھی نہ ہو تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہوگا۔ کہ یہ نہر اس کی ملکیت ہے۔ یا اس کو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی اپنی زمین کی سیرابی کے لیے لے جائے۔ پس جب اس نے گواہ قائم کر لیے تو اس کے لیے نہر کا فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ اس نے حجّت شرعیہ سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ اس کی ملکیت ہے یا اس میں اس کا استحقاق حق ہے۔ اور یہی حال ہے نہر میں پانی کے گرنے کی جگہ کا یا کسی چھت پر پانی پرنالے کے گرنے اور کسی دوسرے کے احاطے سے آمد و رفت کے ہونے کا تو اس بارے میں اختلاف کا ہونا شرب کے بارے میں اختلاف کی طرح ہے۔ (علّامہ عینیؒ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کتاب الشرب کے آخر میں بیان کیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے باغ کو سیراب کرنے والی نالی دوسرے کی زمین سے ہو کر آتی

ہے۔ یا اس کا پانی کسی دوسرے کی نہر میں گرتا ہے۔ یا اس کے پرنالے کا پانی دوسرے کے رقبہ میں گرتا ہو یا دوسرے کے احاطہ سے اس کی آمد و رفت ہو۔ اور دوسرا اس سے منع کرے اگر یہ صورت حال پہلے سے قائم ہو تو اب بھی برقرار رہے گی ورنہ حجت شرعیہ کی ضرورت ہوگی)

اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے حصۂ پانی کے سلسلہ میں اختلاف کیا تو ان لوگوں میں شرب ان کی اراضی کے حصّہ کے مطابق ہوگا کیونکہ اصل مقصد تو یہ ہے کہ اس سے سیراب کرنے کا نفع حاصل ہو۔ لہٰذا اس انتفاع کا زمین کی مقدار کے مطابق اندازہ کیا جائے گا بخلاف راستہ کے کہ وہ سب شریکوں میں برابر ہوتا ہے کیونکہ اس راستے سے مقصد تو گزرنا ہے اور یہ گزرنا خواہ وسیع مکان میں ہو یا تنگ مکان میں ایک طرح ہی ہوتا ہے (یعنی مشترک راستے سے گزرنے کا حق حصّۂ ملکیت کی مقدار کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کے لیے برابر حق ہوتا ہے)

اگر نہر کے اوپر کے حصے والا شخص جب تک نہر کو بند نہ کرے اپنی زمین کو سیراب نہیں کرسکتا۔ تو اسے نہر کو بند کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ نہر کو روک دینے سے باقی شرکاء کے حق کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے حصّۂ شرب کے مطابق زمین کو سیراب کرلے۔

اگر تمام شرکاء اس بات پر رضامند ہو جائیں کہ اوپر کی جانب والا

حصہ دار نیچے سے نہر کو بند کرلے یہاں تک کہ اپنے حصے کے مطابق اپنی
زمین کو سیراب کرے یا انھوں نے باہمی رضامندی سے اس امر پر اتفاق
کرلیا کہ اپنی باری کے وقت ہر شریک نہر کو بند کرسکتا ہے تو جائز ہوگا۔
کیونکہ یہ انہی لوگوں کا حق ہے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر نہر کو
لکڑی کے تختے سے بند کرنا ممکن ہو تو پھر باہمی رضامندی کے بغیر کسی
ایسی چیز سے نہر کو بند کرنا جائز نہ ہوگا جو نہر کو پاٹ دے (مثلاً مٹی
یا کیچڑ ڈال کر بند کرے) کیونکہ اس سے ان کے حق میں ضرر لازم آتا ہے۔
کسی شریک کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ مشترکہ نہر سے کوئی دوسری
نہر کاٹے یا اس پر پن چکی نصب کرے جب تک کہ اس کے تمام ساتھی
راضی نہ ہوں۔ کیونکہ ایسا کرنے میں نہر کا کنارہ توڑنا لازم آتا ہے یا
مشترک جگہ کو اپنی عمارت سے مشغول کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اگر
پن چکی لگانے سے نہ تو نہر کا کوئی نقصان ہوا اور نہ پانی کے بہاؤ میں
کوئی فرق آتا ہو اور پن چکی کی جگہ اس کی اپنی زمین میں ہو تو کوئی حرج
نہیں۔ یعنی وہ پن چکی لگا سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت ہی
میں تصرف کیا ہے اور دوسرے کے حق میں کسی قسم کا ضرر لازم نہیں آتا۔
نہر کے ضرر سے مراد وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ نہر کا کنارہ توڑنا پڑتا
ہے اور پانی کے ضرر سے مراد یہ ہے کہ پانی کی وہ رفتار اور بہاؤ
باقی نہ رہے جو پن چکی لگانے سے پہلے تھا۔

اس نہر پر رہٹ لگانا یا چرس لگانا پن چکی کی طرح ہے (یعنی اگر

رہٹ اور چرس لگانے سے نہ تو نہر کو ضرر ہو اور نہ پانی کو تو جائز ہے ورنہ جائز نہ ہوگا) اور کوئی شریک نہر پر چھوٹا پل یا بڑا پل نہیں بنا سکتا۔ جیسے وہ راستہ جو کسی قوم کے لیے مخصوص ہو۔ تو اس قسم کے تصرف کرنے کا کسی شریک کو اختیار نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کسی قوم کے درمیان کوئی خاص نہر ہے اور اس نہر سے کسی شخص نے ان کی اجازت سے اپنے لیے نہر خاص کاٹی (مثلاً ایک نہر دس آدمیوں میں مشترک ہے۔ ان میں سے ایک شخص نے سب سے اجازت لے کر اپنے لیے الگ نہر کاٹ لی) اور چاہا کہ اس پر پل بنالے اور اس کے ذریعہ نہر کو مضبوط کر دے تو اسے ایسا کرنا روا ہوگا یا اس پر پل بنا ہوا تھا اس نے وہ پل توڑنا چاہا تو اسے ایسا کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔ حالیکہ ایسا کرنے سے شرکاء کو کوئی نقصان بھی نہیں کہ وہ زائد پانی لیتا ہو۔ تو پل کے بنانے یا توڑنے کی صورت میں وہ اپنے ملک خاص ہی میں تصرف کر رہا ہے۔ لہذا اسے اس قسم کے تصرف کا اختیار رہوگا۔ جب کہ ایسا کرنے میں شرکاء کو پانی کے سلسلے میں کوئی نقصان نہیں کہ ایسا کرنے سے اسے زاید پانی حاصل ہوتا ہو۔

البتہ اس شخص کو نہر کا دہانہ کھلا کرنے سے روکا جائے گا کیونکہ ایک تو اس سے مشترکہ نہر کا کنارہ توڑنا لازم آتا ہے اور دوسرے پانی حاصل کرنے میں اپنے حق کی مقدار سے زاید پانی حاصل کرنا لازم آتا ہے۔ اگر پانی کی تقسیم نہر کے سوراخوں کے حساب سے ہو تو بھی یہی

حکم ہے (یعنی اگر سب کی زمینوں میں ایک مقررہ مقدار کے سوراخ سے پانی گزر کر جاتا ہے۔ اور جس کی باری نہ ہو وہ سوراخ کے آگے تختہ رکھ دیتا ہے اور جس کی باری ہو وہ تختہ ہٹا لیتا ہے تو کسی شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس سوراخ کو وسیع کرے)۔

اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ وہ سوراخ دار تختہ کو ہٹا کر جا رہا تھا پیچھے کر دے (یا دہانے کو تختے کے بغیر چھوڑ دے) تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے اس تصرف سے پانی رُک جاتا ہے اور اس کے حصۂ زمین میں پانی کا داخلہ زائد ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر وہ چاہے کہ سوراخ دار تختہ کو اپنی جگہ سے کچھ اوپر کر دے یا کچھ نیچے کر دے تو اسے یہ اختیار ہوگا صحیح قول کے مطابق۔ کیونکہ پانی کی تقسیم عموماً سوراخ کی تنگی اور وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ لوگوں کی عادت ایسے ہی ہے۔ اس تختہ کو اونچا یا نیچا رکھنے کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ایسا تصرف کرنے سے تقسیم کی جگہ میں کوئی تغیّر و تبدل نہیں ہوتا۔

اگر نہر کے پانی کی تقسیم سوراخوں کے ذریعے سے چلی آ رہی ہے اور ایک شریک نے چاہا کہ دنوں کے حساب سے تقسیم کر لی جائے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا بلکہ جو قدیمی صورت چلی آ رہی ہے اسے اپنی سابقہ صورت پر ہی چھوڑا جائے گا کیونکہ اس میں سب کا حق ظاہر ہو چکا ہے لہٰذا اس میں خواہ مخواہ تبدیلی نہ کی جائے گی۔

اگر نہر خاص میں ہر شریک کے لیے ایک متعین و مخصوص سوراخ مقرر ہے تو کسی شریک کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے لیے کسی سوراخ کا اضافہ کرے۔ اگرچہ اس اضافے سے دوسروں کو کچھ نقصان نہ ہو۔ کیونکہ یہ شرکت خاصہ ہے (جس میں کوئی شریک اپنے ساتھیوں کی رضامندی کے بغیر کوئی تصرف نہیں کر سکتا) بخلاف اس صورت کے جب کہ یہ سوراخ کسی بڑے دریا میں ہو تو اس صورت میں اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں تو ابتداءً ہی ہر شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس دریا سے اپنے لیے نہر کاٹ لے تو اسے سوراخ کے اضافے کا بھی بدرجۂ ادنیٰ حق ہوگا۔

اور شرکاءِ نہر میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنا شرب یعنی پانی کا اپنا حصہ کسی نالی وغیرہ کے ذریعے ایسی زمین کی طرف لے جائے جس کے سیراب کرنے کا اس نہر سے کوئی حق نہیں۔ کیونکہ جب عرصہ دراز گزر جائے گا تو وہ شخص یہ استدلال کرے گا یہ اس کا حق ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی زمین کو اس قدر سیراب کرے کہ وہ سیرابی کا سلسلہ دوسری زمین تک بھی پہنچا دے تو یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح وہ اپنے حق سے زائد وصول کرنے والا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ دوسری زمین کے سیراب ہونے سے پہلے پہلی زمین کچھ نہ کچھ پانی ضرور جذب کر لیتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اس مشترک راستے کی نظیر ہے جو چند لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک ارادہ کرے کہ وہ اس راستہ میں اپنے مکان کا ایک دروازہ دوسرے مکان کی طرف کھول دے جس میں

دوسرا شخص رہتا ہے جس کا دروازہ اس مشترک راستہ میں ہے (یعنی جس مکان میں دوسرا شخص رہائش پذیر ہے اس کی جانب نیا دروازہ کھولنا جائز نہیں۔ ہاں اگر دوسرے مکان میں کوئی اور شخص سکونت پذیر نہ ہو بلکہ یہ خود ہی اسے استعمال کرتا ہو تو پھر دروازہ کھولنا جائز ہوگا)

اگر نہر خاص کے دو شریکوں میں سے اوپر کے حصہ والے شریک نے ارادہ کیا کہ نہر کے ان مشترکہ سوراخوں میں سے کچھ سوراخ بند کردے تاکہ اس کی زمین کی طرف پانی کی رفتار اور بہاؤ کم ہو جائے اور اس کی زمین پانی کی کثرت سے نمناک نہ ہو جائے تو اسے اس امر کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے میں دوسرے کا نقصان ہے۔ اسی طرح اگر ایک شریک چاہے کہ شرب کو نصف نصف کے حساب سے تقسیم کرلے تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ سوراخوں کے ذریعے تقسیم کو پہلے طے کیا جا چکا ہے البتہ اگر دونوں شریک باہمی رضامندی سے اس امر پر راضی ہوں تو ایسی تقسیم کرسکتے ہیں کیوں کہ یہ ان دونوں کا حق ہے۔ اگر باہمی رضامندی سے انھوں نے نصف نصف کی تقسیم کرلی تو نیچے کی جانب والے کو اختیار ہے کہ وہ نصف نصف کی تقسیم کو توڑ دے اسی طرح اس کے بعد اس کے ورثاء کو بھی یہ اختیار ہوگا کیونکہ یہ تو شرب کو عاریت پر دینا ہوا (شرب کا شرب سے تبادلہ نہیں) کیونکہ شرب کا شرب سے تبادلہ جائز نہیں ہوتا۔ (یعنی جب تبادلہ نہیں ہوسکتا تو لامحالہ یہ عاریت کی صورت ہوگی اور عاریت سے رجوع کیا جاسکتا ہے) اور شرب ان امور سے ہے جن میں

وراثت جاری ہوتی ہے اور اس کے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت کی جاتی ہے۔ بخلاف بیع، ہبہ اور صدقہ یا ان کی وصیت کے یعنی ان عقود کی وصیت (یعنی اس امر کی وصیت کرنا کہ شرب فروخت کیا جائے یا اس کا ہبہ و صدقہ کر دیا جائے) تو یہ عقود جائز نہ ہوں گے اور نہ ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ یا تو اس لیے کہ شرب ایک مجہول شے ہے (اس لیے کہ اسے نہ تو اشارے اور نہ وزن و کیل کے حساب سے متعین کیا جا سکتا ہے) یا اس لیے کہ معقود علیہ میں دھوکا ہے (یہ معلوم نہیں ہوتا کہ پانی کب تک جاری رہے گا) یا اس لیے کہ شرب مال متقوم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین کو سیراب کرے تو اس پر ضمان نہیں ہوتی۔ جب کہ عقود باطل ہیں تو ان کی وصیت بھی باطل ہوگی۔

اسی طرح شرب نکاح میں مہر ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر شرب بطور مہر مقرر کیا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اسی طرح شرب خلع میں بدل نہیں بن سکتا حتیٰ کہ عورت نے جو مہر وصول کیا ہے اس کی واپسی واجب ہوگی کیونکہ شرب میں جہالت بہت زیادہ ہے اور دعویٰ کا بدل صلح بھی شرب نہیں بن سکتا کیونکہ شرب کسی عقد کے ذریعے مملوک نہیں ہو سکتا اور نہ یہ حق شرب صاحب شرب کے قرضہ میں اس کے مرنے کے بعد بغیر زمین کے فروخت کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ اس کی زندگی میں یہ حق قرضہ میں فروخت نہیں ہو سکتا تھا۔

جب صرف شرب کا فروخت ممکن نہیں تو امام قرضہ کی ادائیگی کے

لیے کیا کرے تو اس بارے میں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس شرب کو ایسی زمین سے ملا دے جس کے لیے پہلے شرب نہیں پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب فروخت کرے پھر ملاحظہ کیا جائے کہ زمین کی قیمت شرب کے ساتھ کیا ہے اور شرب کے بغیر کیا ہے اور جو مقدار تفاوت ہو اس کو ادائیگی دین میں صرف کیا جائے۔ اگر امام کو اس قسم کی زمین نہ ملے تو میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں شرب نہیں۔ پھر شرب کو اس زمین سے ملا کر فروخت کرے پھر اس ثمن سے زمین کی قیمت ادا کرے اور جو رقم بچ جائے وہ ادائیگی قرض میں دے۔

اگر کسی شخص نے اپنی زمین کو سیراب کیا یا اسے پانی سے بھر دیا۔ حتیٰ کہ پانی بہہ کر دوسرے کی زمین میں پہنچ گیا اور اسے ڈبو دیا یا اس پانی سے پڑوسی کی زمین نمناک ہو گئی اور اس پر تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے کوئی تعدّی اور زیادتی نہیں کی (بلکہ یہ تو ایک اتفاقی حادثہ ہے)

وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

کتاب الاشربۃ

(نشہ آور شرابوں کا بیان)

(اشربہ کا مفرد شراب ہے۔ شراب لغت میں ہر پینے والی چیز کو کہا جاتا ہے لیکن اصطلاح شریعت میں اس مشروب کو کہا جاتا ہے جو نشہ آور ہو اور جس کا استعمال کرنا حرام ہے) مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس کا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا کیونکہ اس میں احکام شراب کا بیان ہے۔ اشربہ شراب کی جمع ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ وہ شرابیں جو حرام ہیں چار قسم کی ہیں جن میں سے پہلی قسم کو خمر کہا جاتا ہے اور یہ شیرۂ انگور ہے جب اس میں جوش کھانے کے بعد گاڑھاپن اور تیزی پیدا ہو جائے اور اس سے جھاگ اٹھنے لگے۔ شراب کی دوسری قسم انگور کا وہ شیرہ ہے جس کو آگ پر اس قدر پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی سے کم حصہ جاتا رہے۔ الجامع الصغیر میں اسی کو طلا کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ قسم سوم نقیع التمر یعنی شیرۂ خرما ہے (یعنی خرما کو پانی میں بھگو دیا جائے

تاکہ اس کی حلاوت پانی میں آجائے اور اسے اتنی مدت رکھا جائے کہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے) اور اسے ہی سُکرکہا جاتا ہے اور چوتھی قسم نقیع الزبیب ہے یعنی کشمکش کا شیرہ جب کہ گاڑھا ہو جائے اور اور پکانے سے جوش مارنے لگے۔

قسم اوّل یعنی خمر کے بارے میں محل کلام دس چیزیں ہیں۔ پہلی بات اس کی ماہیت وحقیقت کا بیان ہے تو وہ انگور کا خام و ناپختہ پانی یعنی شیرہ ہے۔ جب کہ جوش و جھاگ پیدا ہونے کی بنا پر وہ نشہ آور بن جائے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے یہی بات اہل لغت اور علماء فقہ کے نزدیک بھی مشہور و معروف ہے۔ بعض حضرات مثلاً امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز خمر کے ذیل میں شامل ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ہر نشہ آور چیز خمر ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ خمر ان دو درختوں سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ خمر مخامرۃ العقل (یعنی عقل کو مختلط کرنے والی اور عقل پر پردہ ڈالنے والی چیز) سے مشتق ہے اور یہ معانی عقل کو ماؤف کرنے کے ہر نشہ آور چیز میں پائے جاتے ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خمر اسم خاص ہے اور اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ ہم نے مذکورہ سطور میں بیان کیا ہے۔ (کہ شراب کا

لفظ شیرۂ انگور کے ساتھ خاص ہے جب کہ اس میں حرارت کی وجہ سے گاڑھا پن اور تندی پیدا ہوجائے اور نشہ آور بن جائے) اس بناء پر خمر کا لفظ اسی معنی میں مشہور ہے اور دوسرے معنی کے لیے دوسرا لفظ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حرمت خمر قطعی ہے (یعنی کتاب اللہ سے ثابت ہے) اور یہ حرمت انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ آور اشیاء کے حق میں ظنی ہے۔ اور اس کو خمر کے نام سے موسوم کیا جانا اس کی شدت و قوت کی بناء پر ہے (یعنی لغوی طور پر خمر کے معنی شدت و قوت کے ہونے ہیں) مخامرۃ العقل کے نہیں (کہ عقل کو مختلط کر دے) علاوہ ازیں آپ نے جو بیان کیا ہے کہ یہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے اسم خاص ہونے کے منافی نہیں۔ چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں لیکن پھر وہ مشہور و معروف ستارے کا اسم خاص ہے اور ہر ظاہر چیز کے لیے لفظ نجم استعمال نہیں کیا جاتا۔ ہماری بیان کردہ چیز کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔

آپ کی طرف سے پیش کردہ حدیث اول میں یحیٰی بن معین نے طعن کیا ہے اور حدیث ثانی سے مراد حکم شرعی کا بیان ہے (لغوی مفہوم بتانا مقصد نہ تھا) کیونکہ احکامِ شرعیہ کی وضاحت منصب رسالت کے شایان شان ہے۔

اس میں دوسری بحث اس نام یعنی خمر کے ثابت ہونے کی حد ہے (کہ کس درجہ میں پہنچ کر شیرۂ انگور خمر بن جاتا ہے) اور جو چیز امام قدوریؒ نے کتاب یعنی متن میں ذکر کی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے (کہ حرارت سے اس میں شدت اور گاڑھے پن کا ظہور ہو اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے)

صاحبینؒ کے نزدیک جب گاڑھا ہو جائے تو وہ خمر ہے اس میں جھاگ پیدا ہونا شرط نہیں۔ کیونکہ گاڑھے پن کی وجہ سے اسم خمر ثابت ہو جاتا ہے اور وہ معنی جو کہ علتِ حرمت ہے اشتداد و گاڑھے پن سے ثابت ہو جاتا ہے اور یہی معنی علتِ فساد و حرمت میں مؤثر ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا گاڑھے پن کی ابتدا ہے اور اس کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب کہ جھاگ پیدا ہونے کے بعد اس میں ٹھیراؤ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ اسی سے صافی کا مکدّر سے امتیاز ہوتا ہے۔ اور احکام شرعیہ قطعی ہوتے ہیں تو ان کا تعلق کمالِ اشتداد سے ہوگا۔ جیسے شراب پینے والے پر حد کا اجرا کرنا اور اسے حلال خیال کرنے والے کے بارے میں کفر کا فیصلہ کرنا اور اس کی خرید و فروخت کا حرام ہونا (یہ تمام احکام قطعیہ ہیں)

بعض حضرات نے فرمایا کہ پینے کی حرمت کے بارے میں صرف اشتداد ہی کو احتیاط کے پیشِ نظر کافی سمجھا جائے گا۔ تیسری بحث یہ ہے کہ خمر کا عین یعنی شراب بذات خود حرام ہے اور یہ حرمت نشہ

کی علت کے ساتھ معلول نہیں اور نہ اس پر موقوف ہے (یعنی خمر کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ کسی کو نشہ دے یا نہ دے اس کا پینا قطعاً حرام ہے حتیٰ کہ بلکہ ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے)

بعض لوگوں نے اس کے عین کی حرمت کا انکار کیا اور کہا کہ اس کے استعمال سے نشہ حرام ہے۔ کیونکہ تمام فساد نشہ ہی سے پیدا ہوتا ہے یعنی یہی نشہ انسان کو ذکرِ الٰہی سے غافل کر دیتا ہے بلکہ روک دیتا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا یہ قول کفر ہے کیونکہ اس سے کتاب اللہ کا انکار لازم آتا ہے اللہ تعالیٰ نے شراب کو رجس یعنی پلیدی اور نجاست قرار دیا ہے۔ اور رجس اس چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات اور عین کے لحاظ سے پلید ہو۔ نیز احادیث متواترہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو قطعاً حرام قرار دیا۔ اس کی حرمت پر امتِ مسلمہ کے علماء و فقہاء کا اجماع ہے۔ نیز اس کی قلیل مقدار آخر کار انسان کو کثیر تک پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ بات خمر کے خواص میں سے ہے۔ اسی لیے شراب خور انسان اس کی کثیر مقدار سے زائد لطف اندوز ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے مطعومات و مشروبات کے (کہ کھانے پینے کی دیگر اشیاء کو اگر کثرت سے استعمال کیا جائے تو ان سے دل بھر جاتا ہے لیکن شراب کا معاملہ اس کے برعکس ہے)

ہمارے نزدیک جب کہ شراب کی حرمت غیر معلول ہے (یعنی اس کی حرمت علتِ نشہ پر موقوف نہیں بلکہ بذاتہ حرام ہے) تو اس کا

حرمتِ قطعیہ والا حکم دیگر نشہ آور اشیاء کی طرف متعدّی نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ اس حکم کو دوسرے مسکرات کی طرف بھی متعدی تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ایسا کرنا اصولی طور پر بعید ہے۔ کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے (اس لیے کہ سنت میں صرف انگوری شراب کو خمر کا نام دیا گیا ہے لہٰذا یہ نام اپنے مورد تک محدود رہے گا دوسری نشہ آور اشیاء کی طرف متعدی نہ ہوگا) اور اسم خمر دیگر مسکرات کی طرف متعدی کرنے کے لیے علّت کا بیان و اظہار ہے (یعنی مخامرۃ العقل ہونے کی وجہ سے دیگر مسکرات کو بھی خمر کا نام دیا جائے) حالیکہ تعلیل تو احکام کے متعدی کرنے کے لیے ہوتی ہے اسماء اور نام متعدی کرنے کے لیے نہیں ہوتی۔

چوتھی بحث یہ ہے کہ خمر کی نجاست نجاستِ غلیظہ کے درجے میں ہے جیسے کہ آدمی کا پیشاب۔ کیونکہ اس کی حرمت و نجاست دلائل قطعیہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے جیساکہ ہم مذکورہ بالا سطور میں بیان کر چکے ہیں۔

پانچویں بحث یہ ہے کہ اس کو حلال قرار دینے والا کافر قرار دیا جائے گا کیونکہ اس نے دلائل قطعیہ سے انکار کیا۔

چھٹی بحث یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں اس کا متقوم ہونا ساقط ہے یعنی مسلمان کے حق میں یہ قیمت والی چیز نہیں۔ حتیٰ کہ اسے ضائع کرنے والا یا غصب کرنے والا ضامن نہ ہوگا اور اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے شراب کو نجس و پلید قرار دیا تو

اس کی اہانت وحقارت کو ظاہر فرما دیا۔ لیکن اس کو متقوم اور قیمتی مال قرار دینے میں اس کی عزت کا پہلو نکلتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس ذات نے شراب کا پینا حرام قرار دیا ہے اسی ذات نے اس کی خرید و فروخت اور اس کے ثمن کھانے کو بھی حرام فرمایا ہے۔

فقہاء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کیا اس کی مالیت ساقط ہے یا نہیں (یعنی اس کے غیر متقوم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ کیا یہ مال ہے یا نہیں) صحیح قول کے مطابق یہ مال ہے کیونکہ لوگوں کی طبائع اس کی طرف راغب ہوتی ہیں اور اسے قیمتی چیز خیال کرتے ہوئے اس کو ضائع کرنے میں قدرے بخل سے کام لیتی ہے۔

اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرض ہو اور مقروض شراب کے ثمن سے قرض کی ادائیگی کرے تو قرض خواہ کے لیے اس رقم کا لینا حلال نہ ہوگا اور نہ مقروض کے لیے جائز ہے کہ وہ شراب کی قیمت سے قرض ادا کرے کیونکہ یہ باطل بیع کا ثمن ہے۔ اور بائع کے پاس یہ دام یا تو بطور غصب ہیں یا بطور امانت اسی اختلاف کے مطابق جو مردار کی بیع کے بارے میں ہے (کہ مردار کی بیع کا ثمن بائع کے ہاتھ میں بطور غصب ہے یا بطور امانت حالانکہ یہ بیع باطل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مردار کو فروخت کر کے ثمن وصول کرے تو بعض حضرات کے نزدیک یہ دام اس کے پاس بطور غصب ہیں کیونکہ اس نے غیر شرعی طور پر یہ دام وصول کیے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک بطور امانت ہیں۔

کیونکہ اس نے مشتری کی رضا سے لیے ہیں اور جس طرح امانت کا ذاتی
استعمال میں لانا جائز نہیں ہوتا اسی طرح ان داموں کا استعمال بھی
جائز نہ ہوگا)۔

اگر مقروض شخص ذمّی ہو تو وہ خمر کے داموں سے قرض ادا کر سکتا
ہے اور اس قرض کا طالب و وصول کنندہ مسلمان ہو (یعنی مسلمان کے
لیے وصولی جائز ہوگی) کیونکہ اہلِ ذمہ کے مابین شراب کی خرید و فروخت
جائز ہے (اور ان کے نزدیک یہ مالِ متقوّم ہے)

ساتویں بحث یہ ہے کہ شراب سے انتفاع حرام ہے۔ کیونکہ نجس
چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نجس چیز سے
تو اجتناب واجب ہوتا ہے لیکن اس سے انتفاع کی صورت میں تو قرب
پایا جاتا ہے (لہٰذا جائز نہ ہوگا)

آٹھویں بحث یہ ہے کہ اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے اگرچہ
اسے اس سے نشہ نہ حاصل ہوا ہو۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے۔ جو شخص شراب پیے اسے (اسّی) کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر
پیے تو پھر کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر پیے تو پھر کوڑے مارو۔ اور اگر چوتھی بار
پھر پیے تو اسے قتل کر دو۔ البتہ قتل کرنے کا حکم تو منسوخ ہو چکا ہے
لیکن کوڑے لگانے کا حکم برقرار رہا۔

نویں بحث یہ ہے کہ خمر کو آگ پر پکانا اس میں اثر انداز نہیں ہوتا
کیونکہ پکانا تو حرمت کو روکنے والی چیز ہے۔ اور حرمت ثابت ہو

جانے کے بعد حرمت کو رفع کرنے کے لیے پکانا مؤثر نہیں ہوتا (کیونکہ پکانے سے اگرچہ نشہ آور ہونے کی صفت زائل بھی ہو جائے تو شراب توبذاتہ حرام ہے نشہ آور ہو یا نہ ہو) البتہ اتنی بات ہے کہ پکائے ہوئے شراب کو پینے سے اس وقت تک حد واجب نہ ہوگی جب تک اس سے نشہ حاصل نہ ہو جیسا کہ مشائخ کا کہنا ہے۔ کیونکہ اجراءِ حد شراب کی ہر قلیل مقدار پر اسی شیرۂ انگور کے ساتھ خاص ہے جو کہ خام ہو اس لیے کہ اسی خام شیرۂ انگور کو لغت میں خمر کا نام دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور مطبوخ شیرۂ انگور کا حال یہ ہے کہ اس کو اچھی طرح پکا لیا گیا ہے (لہٰذا اس پکائے ہوئے شیرے کا پینا تو اگرچہ جائز نہ ہوگا لیکن حد کا اجراء نشہ حاصل ہونے کی صورت میں ہوگا)

دسویں بحث یہ ہے۔ کیا اس شراب کو سرکے میں تبدیل کر لینے کا جواز ہے۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ان شاء اللہ اسی باب کے آخر میں ہم اس پر بحث کریں گے۔

الغرض مذکورہ بالا بحث کے یہ دس نکات خمر کے متعلق تھے اور جہاں تک انگور سے نچوڑے ہوئے شیرے کا تعلق ہے اگر اسے اس قدر پکا لیا جائے کہ اس کی دو تہائی مقدار جل جائے تو یہ کمتر درجے کا پکا یا ہوا بادہ ہوگا جسے باذق یا بادہ کہا جاتا ہے۔ اور منصف شیرۂ انگور وہ ہے جو پکانے سے نصف کے قریب جل جائے تو اس قسم کے

تمام مشروبات ہمارے نزدیک حرام ہیں جب کہ ان میں جوش اور گاڑھاپن پیدا ہو جائے اور جھاگ اٹھنے لگے۔ اسی اختلاف کی بناء پر جا امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ہے (کہ امام کے نزدیک جوش، اشتداد اور جھاگ شرط ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف جوش واشتداد)

امام اوزاعیؒ منصف کی اباحت کے قائل ہیں بعض معتزلہ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ یہ ایک عمدہ مشروب ہے اور یہ خمر کے ذیل میں داخل نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ لطیف لطف آور اور نشاط انگیز مشروب ہے اسی بناء پر فاسق لوگوں کا اس کے پینے پر اجتماع رہتا ہے۔ تو اس پر مترتب ہونے والے فساد کے مدنظر اس کا پینا حرام قرار دیا جائے گا۔

رہا سکر یعنی گدری کھجوروں کا بھگو یا ہوا پانی تو ایسی گدری کھجوروں کا بھگو یا ہوا پانی تمام پانی ہوتا ہے۔ جو حرام مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے (نیم پختہ کھجور کی قید اس لیے لگائی کہ پختہ چھوہارے کا بھگو یا ہوا پانی نبیذ التمر کہلاتا ہے اسے سکر نہیں کہا جاتا نبیذ التمر کا استعمال شیخینؒ کے نزدیک مباح ہے جیسا کہ آئندہ سطور میں زیر بحث لایا جائے گا)۔

شریک بن عبداللہ سے منقول ہے کہ یہ پانی مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا (یعنی تم کھجور اور انگور کے پھلوں میں سے کچھ کو سکر یعنی نشہ آور بنا لیتے ہو اور کچھ کو بہترین خوراک) اللہ تعالیٰ نے سکر کے لفظ سے ہم پر احسان کا اظہار فرمایا ہے حالانکہ احسان وامتنان کا تذکرہ

حرام وممنوع اشیاء کے ساتھ نہیں ہوا کرتا۔

سکر کی حرمت پر ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ نیز پہلے روایت کردہ حدیث بھی ہماری دلیل ہے۔ (کہ خمر ان دو درختوں سے حاصل ہوتا ہے الحدیث) اور آپ کی ذکر کردہ آیت۔ اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہے (جب کہ شراب کی تحریم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا) اور ہر قسم کے نشہ آور مشروبات کا استعمال مباح چلا آرہا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ آیت میں سکر کا ذکر بطور امتنان نہیں بلکہ بطور توبیخ و ملامت ہے۔ اور آیت کے معنی یوں ہیں۔ اے لوگو! تم ان سے نشہ آور اشیاء تیار کرتے ہو اور رزق حسن کو چھوڑ دیتے ہو (یعنی ہم نے تم کو پھلوں کی صورت میں انعام دیا جو تمہارے لیے بہترین اور عمدہ قسم کا رزق یعنی خوراک تھی۔ لیکن تم نے رزق کی عمدگی سے تمتع حاصل کرنے کی بجائے نشہ آور مشروبات بنانے شروع کر دیے)

نقیع الزبیب یعنی کشمش کا پانی میں بھگو کر اس کا خام پانی حاصل کرنا بھی حرام ہے جب کہ اس میں گاڑھاپن آجائے اور جوش اٹھنے لگے۔ اس میں بھی امام اوزاعیؒ کا اختلاف ہے۔ ہم وجہ حرمت پہلے بیان کر چکے ہیں۔ البتہ اتنی بات مدنظر رہے کہ دیگر نشہ آور مشروبات کی حرمت شراب کی حرمت سے کمتر ہے (یعنی عصیر منصف۔ نقیع التمر اور نقیع الزبیب کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے) چنانچہ ان کے حلال کہنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

حالانکہ شراب حلال کہنے والے کے خلاف کفر کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان مسکرات کی حرمت اجتہادی ہے اور شراب کی حرمت قطعی ہے۔

ان مسکرات کے پینے سے جب تک نشہ حاصل نہ ہو حد واجب نہ ہوگی لیکن شراب کا ایک قطرہ پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے۔ نیز ایک روایت کے مطابق ان مشروبات کی نجاست خفیفہ قرار دی گئی ہے لیکن دوسری روایت کے مطابق انھیں نجاست غلیظہ کے زمرے میں شمار کیا گیا ہے۔ اور شراب کے نجاست غلیظہ ہونے کے سلسلے میں متفقہ طور پر ایک ہی روایت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کراہت کے ساتھ ان کی بیع بھی جائز ہے اور تلف کرنے والا ضامن بھی ہوگا۔ لیکن بیع اور ضمان دونوں میں صاحبینؒ کو اختلاف ہے۔ امامؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہرحال یہ متقوم مشروبات ہیں اور ایسی کوئی دلیل قطعی میسر نہیں آئی جس کی بناء پر ان کا تقوم ساقط ہو جاتا۔ بخلاف شراب کے (کہ اس کا تقوم دلیل قطعی کی وجہ سے ساقط ہے) البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتنا فرق ضرور ہے کہ ان مشروبات کے تلف کرنے کی صورت میں مسلمان پر قیمت واجب الادا ہوگی۔ مثل کی ادائیگی نہ ہوگی۔ جیسا کہ علم اصول میں معروف ہے (کہ مسلمان کے لیے حرام اشیاء میں تصرف ممنوع ہے۔ اور اس پر مثل کا دینا واجب نہیں ہوتا۔ کفایہ) ان مشروبات سے کسی طرح کا نفع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سب حرام کے زمرے میں آتے ہیں۔

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں (یہ نوادر کی ایک روایت ہے) کہ ان کی بیع اس صورت میں جائز ہے جب کہ پکنے سے ان کی نصف مقدار سے زائد اور دو تہائی سے کم مقدار جل جائے (غایۃ البیان میں مذکور ہے کہ امام ابویوسفؒ جوازِ بیع کے قائل نہیں)

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ان کے علاوہ دوسرے مشروبات کے پینے میں کوئی حرج نہیں (یعنی شراب، بادہ، منصف، نقیع التمر وغیرہ کے علاوہ اگر کوئی شخص پانی میں پھل ڈال لے حتیٰ کہ پھلوں کی حلاوت پانی میں آجائے تو ایسا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان سے کسی قسم کا نشہ نہیں ہوتا)

امام فخر الاسلام اور دوسرے شارحین جامع الصغیر نے فرمایا کہ یہ حکم اس عموم اور وضاحت کے ساتھ صرف جامع صغیر میں منقول ہے دوسری کتب میں نہیں ہے۔ جامع صغیر کا بیان کردہ یہ حکم اس امر پر تصریح ہے کہ جو مشروب گندم، جَو، شہد اور چنے سے تیار کیا جائے اور نشہ آور نہ ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے۔ اس کے پینے والے پر امامؒ کے نزدیک حد نہیں لگائی جائے گی اگر اس کے پینے سے تھوڑا بہت نشہ آجائے۔ اسی بناء پر جو شخص ایسے مشروب کے پینے سے مست ہو جائے تو اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہ ہو گی جیسے کہ سوئے ہوئے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی (یعنی نیند کے دوران طلاق کے الفاظ کے ساتھ بڑبڑانے لگے) یا اس شخص کی طلاق جس کی عقل بھنگ پینے

سے یا گھوڑی کا دودھ پینے سے زائل ہو جائے۔

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جو اور گندم سے بنایا ہوا مشروب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے کو اگر نشہ آجائے تو اسے حد لگائی جائے گی۔ اور جب اس سے حاصل شدہ نشے کی حالت میں طلاق دے گا تو طلاق واقع ہو گی۔ جیسے دیگر حرام مشروبات کے نشہ سے مست آدمی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کہا کرتے تھے کہ مشروبات میں سے جو مشروب رسیدہ ہونے کے بعد دس دن تک باقی رہے اور خراب نہ ہو تو میں اسے حرام جانتا ہوں۔ پھر امام یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول امام محمدؒ کے قول کی طرح تھا کہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے۔ البتہ اتنا فرق تھا کہ اس شرط (یعنی دس دن باقی رہتے اور خراب نہ ہونے کی) کو امام ابو یوسفؒ نے انفرادی طور پر عائد کیا۔ (یعنی امام محمدؒ نے یہ شرط عائد نہیں کی صرف امام ابو یوسفؒ نے عائد کی) امام ابو یوسفؒ کے اس قول کہ رسیدہ ہو جائے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں جوش اور گاڑھا پن پیدا ہو جائے اور "خراب نہ ہو" کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ترشی پیدا نہ ہو۔ دس دن کی شرط عائد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا ایسی حالت میں دس دن تک باقی رہنا کہ اس میں ترشی پیدا نہ ہو اس کی قوت اور شدت کی دلیل ہے لہٰذا یہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہو گی۔ اسی طرح کا ایک قول

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اشتداد کی حقیقت کا اعتبار اسی معیار پر کرتے ہیں جو ہم نے بیان کیا ہے ——— (کہ وہ تیز ہو جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے) خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصل کے لحاظ ہی سے حرام ہو جیسے خمر اور خواہ ایسا مشروب ہو جس سے نشہ حرام ہو جیسا کہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

امام ابویوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا اور ہر مسکر کو حرام قرار نہیں دیا۔ اور شرط مذکور (کہ دس دن کے بعد بھی خراب نہ ہو) سے بھی رجوع کر لیا۔

مختصر القدوری میں بیان کیا گیا ہے کہ نبیذ تمر اور نبیذ زبیب یعنی ان کے بھگوئے ہوئے پانی کو اگر معمولی طور پر پکایا جائے تو یہ حلال ہوں گے۔ اگرچہ اس سے اشتداد اور تیزی پیدا ہو جائے اور اس کی صرف اتنی مقدار پیے کہ اس کے غالب گمان کے مطابق یہ مقدار نشہ آور نہ ہوگی۔ اور اس کی غرض لہو ولعب اور طرب و نشاط نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے مشروب کی قلیل مقدار ہو یا کثیر دونوں حرام ہیں۔ اور اس کی وہی تفصیل ہے جو مثلث انگوری میں ہے۔ اس کی تفصیل ہم ان شاء اللہ آئندہ اوراق میں بیان کریں گے (مثلث انگوری سے مراد یہ ہے کہ شیرۂ انگور کو اس قدر پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے اور ایک ثلث باقی رہ جائے)۔

امام قدوریؒ نے اپنی مختصر میں فرمایا۔ اور خلیطین میں کوئی حرج نہیں۔ (یعنی کشمش اور چھوہاروں کو ملا کر پانی میں بھگو دیا جائے اور ان کا شربت بنایا جائے) ابن زیاد سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے مجھے ایسا شربت پلایا جس کے پینے کے بعد میرے لیے گھر تک پہنچنا تقریباً دشوار ہو گیا تھا۔ دوسرے دن میں نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی حالت بیان کی۔ تو فرمایا کہ میں نے تجھے چھوہاروں اور کشمش کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں پلائی (کتاب الآثار میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ شاید اس نبیذ کو بنے کچھ عرصہ گزر گیا ہو ورنہ نشہ آور مشروب کا پلانا ابن عمرؓ جیسے متقی اور صالح شخص سے کیسے ممکن تھا) اور یہ نبیذ چھوہاروں اور انگور کا مخلوط تھا اور قدرے پکایا گیا تھا۔ کیونکہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ نقیع الزبیب یعنی خشک انگور میں بھگوئے ہوئے تمام شیرے کو (جو نشہ آور ہوتا ہے) حرام قرار دیتے تھے۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے چھوہارے اور خشک انگور، خشک انگور اور تر کھجور اور تر کھجور اور گدری کھجور کو جمع کرنے سے ممانعت فرمائی تو زمانہ عسرت و قحط سالی پر محمول ہے۔ یا یہ ممانعت ابتدائی دور میں تھی (لیکن جب مسلمانوں کے اموال میں وسعت و فراخی پیدا ہو گئی۔ تو یہ حکم باقی نہ رہا۔ ابتداء میں لوگوں میں غربت عام تھی۔ آپ نے دونوں چیزوں کے جمع کرنے سے روکا۔ کہ ایک خود کھاؤ اور دوسری محتاجوں کو دو)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ شہد اور انجیر کی نبیذ، اسی طرح

جوار اور جو کی نبیذ حلال ہے۔ اگرچہ وہ پکائی نہ جائے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہے جب کہ پینے کا مقصد لہو ولعب اور طرب ونشاط نہ ہو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شراب ان دو درختوں سے ہے۔ اور آپؐ نے خرما اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ فرمایا اور حرمت کو انہی دو کے ساتھ مخصوص کیا۔ آپ کا مقصد شرعی حکم کا بیان تھا (لغوی حکم کا بیان نہ تھا۔ کیونکہ شرعی حکم کا بیان ہی منصب رسالت کے مناسب تھا) بعض حضرات نے فرمایا کہ ان مذکورہ اشیاء (یعنی گندم، جو، شہد اور انجیر وغیرہ) سے بنائے ہوئے مشروب کی اباحت کے لیے پکانا شرط ہے (تاکہ اس سے نشے کے اثرات زائل ہو جائیں) اور بعض حضرات کے نزدیک پکانا شرط نہیں۔ اور قدوری میں بھی یہی مذکور ہے۔ کیونکہ اس قسم کے مشروب کی قلیل مقدار کثیر مقدار کی طرف رغبت نہیں دلاتی خواہ وہ جیسے بھی ہو (یعنی مطبوخ ہو یا غیر مطبوخ)

اگر مذکورہ غلوں سے بنا ہوا مشروب پیئے اور اس پر نشہ طاری ہو جائے تو کیا اس صورت میں حد واجب ہو گی یا نہیں؟ تو فقیہ ابوجعفرؒ کے نزدیک حد واجب نہ ہو گی۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ حد کے وجوب کے لیے خمر میں تو نص موجود ہے اور یہ مشروبات خمر کے ذیل میں داخل نہیں۔ لہٰذا حد واجب نہیں کی جا سکتی) لیکن زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ حد لگائی جائے گی کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہے۔ کہ جس شخص پر

ان مشروبات میں سے کسی مشروب کے استعمال پر نشہ طاری ہو جائے تو
اس پر حد جاری ہو گی۔ امام محمدؒ نے یہ حکم کسی تفصیل کے بغیر بیان کیا ہے،
(یعنی غلّوں کے شراب اور دوسرے شراب میں کوئی امتیاز نہیں رکھا۔ اس
حد کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں فاسق و بدکار لوگ اس
قسم کو شرابوں کے لیے اسی طرح رغبت و اجتماع کرتے ہیں جس طرح دوسری
شرابوں کے لیے بلکہ ان سے بھی بڑھ کر راغب ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو مشروب
گھوڑیوں وغیرہ کے دودھ سے بنایا جائے اور اس میں تندی و تیزی پیدا
ہو جائے تو اس کا حکم بھی یہی ہے (یعنی نشہ کی صورت میں بعض کے
نزدیک حد ہو گی اور بعض کے نزدیک نہ ہو گی)

بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ نبیذ حلال نہیں ہے،
جو گھوڑیوں کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے۔ ان کے گوشت پر قیاس
کرتے ہوئے۔ کیونکہ دودھ گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے (چونکہ گھوڑی
کا گوشت حرام ہے لہٰذا اس کا دودھ بھی حرام ہو گا)۔

مشائخؒ نے فرمایا کہ گھوڑیوں کے دودھ سے بنایا ہوا نبیذ امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک حلال ہے۔ (جب کہ اس میں تندی و تیزی نہ ہو) کیونکہ گھوڑی
کے گوشت کی کراہت اس بناء پر ہے کہ اگر اس کے گوشت کو مباح قرار
دیا جائے تو آلۂ جہاد کا انقطاع لازم آتا ہے یا اس کے قابلِ احترام
ہونے کی بناء پر کراہت ہے۔ لہٰذا یہ کراہت دودھ کی طرف متعدی مؤثر
نہ ہو گی۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور شیرۂ انگور کو جب کہ اس قدر پکا لیا جائے کہ اس کا دو تہائی حرارت سے جل جائے اور صرف ایک ثلث باقی رہ جائے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تندی و تیزی اور اشتداد پیدا ہو جائے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے۔

امام محمدؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس شیرے کے پینے کا مقصد یہ ہو کہ وہ اس سے عبادت کرنے میں قوت و طاقت حاصل کرے لیکن اگر طرب و نشاط مقصد ہو تو بالاتفاق اس کا پینا حلال نہیں۔

امام محمدؒ سے ایک قول شیخینؒ کے قول کی طرح مروی ہے۔ ایک روایت امام محمدؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ اس مشروب کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔ اور ایک روایت میں ان کا توقف مروی ہے۔

یہ حضرات حرمت کے اثبات میں درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز خمر ہے (اور اس کی قلیل مقدار ہو یا کثیر حرام ہے) دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جس چیز کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ایک اور حدیث میں مذکور ہے کہ جو شے نشہ آور ہو اس کا ایک مٹکا پی لینا یا ایک گھونٹ پینا برابر ہیں۔ حرمت کے لحاظ سے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نشہ آور چیز عقل کو فاسد کر دیتی ہے لہٰذا وہ شراب کی طرح حرام ہو گی خواہ اس کی مقدار قلیل ہو یا کثیر۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر بذاتہ حرام کیا گیا ہے۔ (ایک روایت میں لعینها ہے اور دوسری میں بعینها) خواہ قلیل ہو یا کثیر اور دیگر مشروبات میں نشہ حرام کیا گیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے علاوہ دوسرے مشروبات میں حرمت کو نشے کے ساتھ مختص فرمایا (کہ خمر کے علاوہ اگر دوسرے مشروبات نشہ آور ہوں تو حرام ہیں) کیونکہ حرفِ عطف، معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے۔ (یعنی معطوف اور معطوف علیہ ایک چیز نہیں ہوتے لہٰذا خمر اور دیگر مشروبات کے درمیان مغائرت ثابت ہوئی نہ کہ اتحاد) دوسری بات یہ ہے کہ عقل میں فساد پیدا کرنے والا وہ قدح ہے جو نشہ آور ہو اور اسے ہم بھی حرام قرار دیتے ہیں۔

خمر میں سے قلیل اس لیے حرام ہے کہ وہ اپنی رقت و نفاست اور لطافت و نزاکت کی بناء پر زائد مقدار کے لیے ترغیب کا باعث بنتا ہے لہٰذا قلیل مقدار کو بھی کثیر کا حکم دیا گیا۔

اور مثلّث شیرۂ انگور کی گاڑھے پن کی وجہ سے یہ کیفیت نہیں ہوتی کہ اس کی قلیل مقدار کثیر مقدار کی طرف میلان و رغبت پیدا کرے۔ اور یہ بذاتِ خود غذا ہے لہٰذا اباحت پر باقی رہے گی۔ اور حدیثِ اول جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ثابت نہیں (کیونکہ اس میں یحییٰ بن معین نے طعن کیا ہے) اگر ہم اس کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو بھی آپ کا مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حدیث مذکورہ اسی مسکر کے قدح اخیر پر محمول ہے (جو بعد میں

بیان کیا گیا ہے) کیونکہ درحقیقت مسکر یہی قدح ہوتا ہے۔

اور وہ مثلث شیرہ جس میں پانی ڈال دیا گیا جب کہ پکانے سے اس کی دو تہائی مقدار جل چکی تھی۔ اور پانی ڈالنے سے وہ رقیق ہو گیا۔ اس کے بعد اسے پھر پکایا گیا تو اس کا حکم مثلث جیسا ہو گا۔ کیونکہ مثلث میں پانی ڈالنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی کمزوری اور ضعف میں اضافہ ہو جاتا ہے (نہ یہ کہ اس میں تیزی پیدا ہو) بخلاف اس کے اگر انگور کے شیرے میں پانی ڈالا جائے اور پھر پکایا جائے حتیٰ کہ اس کا دو تہائی جل جائے (تو باقی حلال نہیں ہوتا) کیونکہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اڑ جائے گا۔ یا دونوں یعنی پانی اور شیرہ میں سے جو بھی اڑے گا تو اس صورت میں اڑنے والا صرف شیرۂ انگور کا دو تہائی نہ ہو گا (لہٰذا مثلث نہ ہوا اور بنا برین حلال نہ ہوا)

اگر انگور کے دانوں کو ویسے کا ویسا (یعنی پانی ڈالے بغیر) پکا لیا گیا پھر انھیں نچوڑا گیا اور معمولی سے پکانے پر کفایت کی جائے (یعنی دو تہائی جل جانے کی شرط نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے پیش نظر اس کی اجازت ہو گی۔ لیکن دوسری روایت کے مدنظر (جو ابن ابی مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے اور امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب سے روایت کی ہے) اس کا استعمال حلال نہ ہو گا۔ جب تک کہ پکانے سے دو تہائی مقدار جل نہ جائے۔ اور یہی روایت زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شیرہ تو انگوروں میں کسی تغیر و تبدل کے بغیر قائم ہے۔ تو اس کا حکم ایسے ہی ہو گا

جیساکہ نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے (کہ دو تہائی مقدار جل جانے کے بغیر حلال نہیں ہوتا)

اگر انگور اور چھوہارے کو ملا کر پکایا گیا یا چھوہارے اور کشمش کو ملا کر پکایا گیا تو وہ اس وقت تک حلال نہ ہوگا جب تک کہ اس کا دو تہائی حصہ جل نہ جائے۔ اگرچہ چھوہارے کے پانی کو معمولی سا جوش دینا ہی کافی ہے۔ لیکن شیرۂ انگور کا اس قدر پکانا ضروری ہے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے تو احتیاط کے مدنظر انگور کی جانب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اسی طرح اگر شیرۂ انگور اور چھوہارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ شیرۂ انگور کا دو تہائی حصہ جلنا ضروری ہے)۔

اگر چھوہارے اور کشمش کے پانی کو معمولی طور پر پکایا گیا پھر اس میں چھوہارے یا انگور ڈال دیے گئے۔ اگر اس میں ڈالے گئے چھوہارے اور انگور مقداریں اس قدر قلیل ہیں کہ اس مقدار سے نبیذ نہیں بنایا جا سکتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن اگر اس مقدار سے نبیذ بنایا جا سکتا ہے تو حلال نہ ہوگا۔ جیسے کہ پکائے گئے شیرے میں کھجور اور انگور کے بھگوئے ہوئے پانی کا ایک پیالہ ڈال دیا جائے (تو وہ حلال نہ ہوگا جب تک کہ اسے پکایا نہ جائے) اس کی علت حرمت کی جہت کو غالب رکھنا ہے۔

اور اس کے پینے کی صورت میں حد واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی حرمت تو محض احتیاط کی بناء پر تھی۔ اور حدود میں ایسا امر حد کو رفع

کرنے والا ہوتا ہے (کیونکہ شبہ کی بناپر حدود ساقط ہو جاتی ہیں)۔

اگر کسی نے خمر کو یا دیگر محرم مشروبات کو اشتداد و تندی پیدا ہونے کے بعد اس قدر پکایا کہ اس کا دو تہائی جل گیا تو پھر بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ حرمت اس میں متقرر و ثابت ہو چکی ہے لہٰذا وہ پکانے سے دور نہ ہوگی۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور کوئی قباحت نہیں کہ کوئی شخص خشک شدہ کدو کے خول سے بنے ہوئے برتن میں یا سرخ و سبز مٹی کی ٹھلیا میں یا زفت کے روغن والے برتن میں یا کھجور اور تاڑ کی لکڑی کے کھدے ہوئے برتن میں نبیذ تیار کرے۔ (شرح وقایہ میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے کہ مذکورہ بالا برتن عہد جاہلیت میں عموماً شراب پینے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ جب حرمتِ شراب کا حکم نازل ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت بھی فرمادی۔ تاکہ ان برتنوں کے دیکھنے سے شراب کی یاد تازہ نہ ہو۔ لیکن جب حرمتِ شراب کا حکم مسلمانوں کی طبیعت میں راسخ ہو گیا تو آپؐ نے ان برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی۔ کہ ان میں حلال مشروبات پی سکتے ہو۔ جیسے کہ ابتداءِ اسلام میں زیارتِ قبور سے روک دیا گیا تھا کہ لوگ کہیں بت پرستی سے ہٹ کر قبر پرستی شروع نہ کر دیں۔ لیکن جب توحیدِ الٰہی لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو گئی اور غیر اللہ کی پرستش کا خدشہ نہ رہا۔ تو زیارتِ قبور کو مسنون قرار دیا گیا کہ وہاں

جاکر آخرت کی یاد آتی ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مفصل حدیث میں ان برتنوں کے ذکر کے بعد ارشاد ہے کہ اے لوگو! تم ہر قسم کے برتن کو پینے کے لیے استعمال کر سکتے ہو کیونکہ برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا البتہ ان برتنوں میں نشہ آور چیزیں مت پیو۔ آپ کا یہ ارشاد اس کے بعد ہے کہ آپ پہلے ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت فرما چکے تھے۔ تو آپ کا بعد کا ارشاد ممانعت والے قول کا ناسخ تھا۔

ان برتنوں میں اسی صورت میں نبیذ بنائی جائے گی جب کہ ان کو دھو کر پاک کر لیا جائے (یعنی پہلے جو برتن شراب کے لیے استعمال ہوتے تھے پہلے ان کو دھو کر پاک کر لیا جائے تب انھیں استعمال میں لایا جائے) اگر برتن پرانا ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ اگر نیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک دھونے سے پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ شراب کے اجزاء کو اپنے اندر جذب کر چکا ہے (یعنی شراب کے اجزا اس کے مسامات میں سرایت کر چکے ہیں) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نئے برتن کو اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار دھونے سے پہلے خشک کر لیا جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔ اور یہ مسئلہ ہر ایسی چیز کے ناپاک ہونے کے بارے میں ہے جسے نچوڑا نہ جا سکے۔

بعض حضرات نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو پے در پے پانی سے بھرتا ہے حتیٰ کہ جب پانی بالکل صاف کسی تغیر کے بغیر نکلے تو اس وقت اس کی طہارت کا حکم دیا جائے گا۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور جب شراب کا سرکہ بن گیا تو اس سرکے کا استعمال حلال ہوگا۔ خواہ وہ خود بخود سرکہ بن جائے یا اس میں کوئی چیز مثلاً نمک یا سرکہ ڈالی جائے۔ اور شراب کو سرکے میں تبدیل کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شراب سے سرکہ بنانا مکروہ ہے اور شراب سے جو سرکہ حاصل کیا جائے وہ حلال نہیں ہے۔ اگر اس میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو امام شافعیؒ سے ایک ہی قول منقول ہے کہ وہ حلال نہیں۔ اور اگر شراب کو کوئی چیز ڈالے بغیر سرکہ بنایا گیا (مثلاً دھوپ میں رکھ کر) تو اس حاصل شدہ سرکے کے بارے میں امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں (ایک قول کے مطابق حلال ہے اور دوسرے قول کے مطابق حلال نہیں)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شراب سے سرکہ بنانے میں حصولِ مالیت کے طور پر شراب سے قرب حاصل کرنا ہے۔ حالیکہ شراب سے اجتناب اور دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے تو یہ اس حکم کے منافی ہے۔

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے والی چیزوں میں بہترین سالن سرکہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنا دینے سے شراب کا مفسد وصف زائل ہو جاتا ہے بلکہ اس میں ایک وصفِ صالح پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے سرکہ مرضِ صفرا کو تسکین دیتا ہے۔ شہوت میں اضمحلال پیدا کرتا ہے اور آدمی اس کو بطور غذا استعمال کرتا ہے اور کسی مفسد چیز کی اصلاح مباح

ہے۔ اسی طرح وہ چیز جو مختلف مصالح میں کام دے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ شراب جو کہ خود بخود سرکے میں تبدیل ہو جائے مباح ہے۔ جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے (حالانکہ مردار کا چمڑا ناپاک ہوتا ہے لیکن دباغت سے پاک ہو جاتا ہے)

(د) آپ کا یہ استدلال کہ سرکہ بنانے میں شراب کا قرب لازم آتا ہے) تو یہ قرب اس کے فساد کے لیے ازالے کی بناء پر ہے تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے کہ شراب کو گرانے کے لیے کوئی شخص اس کے پاس جائے (تو یہ قرب ازالہ وصفِ فساد کے لیے ہے حصولِ مالیت کے لیے نہیں)

شراب کو سرکے میں تبدیل کرنا بہتر اور مناسب کام ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک ایسے مال کا محفوظ کر لینا ہے جو دوسرے وقت میں حلال ہونے والا ہے (کیونکہ سرکہ بننے کے بعد حلال ہو جائے گا) تو جو شخص وراثت وغیرہ کی وجہ سے ایسے حالات میں مبتلا ہو (کہ وراثت میں اس کے حصہ میں شراب بھی آئے) تو اسے چاہیے کہ شراب کو ضائع کرنے کی بجائے اسے سرکے میں تبدیل کرنے کو ترجیح دے۔

جب شراب سرکے میں تبدیل ہو گئی تو برتن میں جس حصہ تک شراب تھی وہ حصہ بھی پاک ہو جائے گا۔ لیکن برتن کا اوپر کا حصہ کہ جس سے شراب نیچے ہے تو اس حصے کے بارے میں مشائخ کا قول ہے کہ اوپر کا حصہ بھی تبعًا پاک ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ پاک نہ ہوگا کیونکہ جو چیز اس حصے کے ساتھ خشک ہو گئی ہے وہ شراب ہی تو ہے۔ ہاں

جب اوپر کا حصہ سرکے ہی سے دھو دیا جائے تو خشک شدہ شراب بھی فوراً ہی سرکے میں تبدیل ہو جائے گی اور پورا برتن پاک ہو جائے گا۔

اسی طرح جب برتن سے شراب گرا دی جائے پھر اس میں سرکہ ڈال دیا جائے تو برتن اُسی وقت پاک ہو جائے گا جیسا کہ متاخرین مشائخ سے منقول ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ شراب کا تلچھٹ پینا اور اس سے بالوں میں کنگھی کرنا (یا اس سے سر کو دھونا) مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں اور حرام چیز سے انتفاع بھی حرام ہوتا ہے اور اسی لیے جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا علاج کیا جائے یا کسی چارپائے کی پیٹھ کے زخم پر اس کو لگایا جائے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو پلائے۔ اور بچے کو بغرض علاج پلانا بھی جائز نہیں۔ ایسی صورت میں اس کا وبال پلانے والے پر ہوگا۔ اسی طرح جانوروں کو پلانا بھی جائز نہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ کہیں مجبوراً ازالۂ مرض کے لیے جانور کو شراب پلانا پڑے تو شراب کو اٹھا کر جانور کی طرف نہ لایا جائے۔ ہاں اگر جانور کو کھینچ کر شراب کی طرف لے جائے تو کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ کتے اور مردار کے معاملہ میں (کہ مردار کو کتے کے پاس اٹھا کر نہ لائے بلکہ کتے کو چھوڑ دے کہ وہ خود جا کر مردار کھالے)

اگر کسی شخص نے شراب کی تلچھٹ سرکے میں ڈال دی تو کوئی مضائقہ نہیں

کیونکہ تلچھٹ سرکے میں تبدیل ہو جائے گا۔ لیکن اس صورت میں بھی مناسب یہ ہے کہ سرکے کو اٹھا کر شراب کے پاس لے جائے اس کے برعکس کرنا مباح نہ ہوگا (کہ شراب کو اٹھا کر سرکے کے پاس لائے) اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں (یعنی جیسے کتے اور مردار کے معاملہ میں۔ شراب چونکہ نجس چیز ہے اس لیے بلا ضرورت نجس چیز کا اٹھانا مناسب نہیں ہوتا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر تلچھٹ پینے والے کو نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائے گی۔ امام شافعیؒ حد لگانے کے قائل ہیں۔ کیونکہ اس نے شراب کا ایک نہ ایک جزو پیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تلچھٹ کی قلیل مقدار کثیر کی طرف رغبت نہیں دلاتی کیونکہ تلچھٹ کے استعمال سے طبائع میں تنفر پیدا ہوتا ہے لہٰذا یہ ناقص خمر ہوگی تو یہ تلچھٹ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات کے مشابہ ہوگا۔ اور دیگر نشہ آور مشروبات میں نشہ کے بغیر حد واجب نہیں ہوتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ تلچھٹ میں میل کچیل کا ثقل غالب ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسا کہ شراب کے چند قطروں میں پانی ملا کر پانی کو غالب کر دیا جائے (کہ نہ شراب کا رنگ باقی رہے نہ بو تو اس صورت میں نشہ کے بغیر حد نہیں ہوتی)

شراب سے حقنہ لینا اور ذکر کے سوراخ میں اس کے قطرے ڈالنا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ انتفاع بالحرام کی ایک صورت ہے البتہ اس سے حد واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ حد جاری ہونے کا سبب تو شراب کا پینا ہے اور مذکورہ صورت میں پینا موجود نہیں۔

اگر کسی شخص نے شوربے میں شراب ملادی تو اس شوربے کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ شوربہ شراب کے مل جانے کی وجہ سے نجس ہوگیا ہے۔ اگر وہ شوربہ پی لے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی جب تک کہ اس سے نشہ طاری نہ ہو۔ اس لیے کہ شوربے میں ملا کر پکانے سے یہ شراب پک گئی ہے (اور شیرۂ انگور کی حقیقت پک جانے سے بدل جاتی ہے)۔

اس روٹی کا کھانا مکروہ تحریمی ہے جس کا آٹا شراب سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس روٹی میں شراب کے اجزاء موجود ہیں۔

فَصْلٌ فِی طَبْخِ الْعَصِیْرِ

شیرۂ انگور پکانے کے بیان میں

(جو احکام قدوری اور جامع صغیر میں موجود نہیں وہ مصنفؒ نے بطور تتمہ اس فصل میں بیان کیے ہیں)

اصل یہ ہے کہ جوش دینے اور جھاگ ڈالنے سے شیرۂ انگور کی جو مقدار جاتی رہے اسے کالعدم قرار دیا جائے گا اور باقی ماندہ کا دو تہائی جل جانا قابلِ اعتبار ہوگا تاکہ باقی تہائی حلال ہو۔

اس کا بیان یہ ہے کہ مثلاً دس دورق (پیمانہ) شیرۂ انگور پکایا گیا ایک دورق تو جھاگ ڈالنے سے جاتا رہا۔ باقی ماندہ شیرے کو پکایا جائے حتیٰ کہ چھ دورق جل جائیں اور تین دورق باقی رہ جائیں تو یہ مقدار حلال

ہو گی۔ اس لیے کہ جو مقدار جھاگ ڈالنے کی وجہ سے جاتی رہی وہ شیرہ تھا یا وہ چیز تھی جو اس کے ساتھ مخلوط تھی۔ بہر حال یہ کوئی چیز بھی ہو اسے کالعدم قرار دیتے ہوئے شیرۂ انگور نو دورق قرار دیا جائے گا۔ اور اس کی تہائی تین دورق ہوں گے۔

اس سلسلے میں دوسرا اصل یہ ہے کہ شیرۂ انگور میں اگر پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا۔ پھر اسے پانی سمیت پکایا گیا۔ اگر پانی اپنی رقت و لطافت کی بناء پر پہلے اڑ جائے تو جس قدر پانی ڈالا گیا اس کے خشک ہو جانے کے بعد باقی رہنے والے شیرے کو پکایا جائے حتیٰ کہ اس کا دو تہائی جل جائے۔ کیونکہ جو پہلے جلا وہ پانی تھا اور جو چیز اس کے بعد باقی رہی وہ شیرۂ انگور ہے تو اس شیرے کے دو ثلث کا جل جانا بھی ضروری ہو گا۔ اگر ایسی صورت ہو کہ پانی اور شیرہ دونوں اکٹھے اڑتے والے ہوں تو دونوں کو یک وقت جوش دلایا جائے یہاں تک کہ اس مجموعہ کی دو تہائی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے اور یہ مقدار حلال ہو گی۔ کیونکہ پانی اور شیرے دونوں کی دو دو تہائی اڑ چکی ہے۔ اور پانی اور شیرے کی صرف ایک ایک تہائی باقی ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہو گی جیسے کہ شیرے میں اس وقت پانی ڈالا جائے جب کہ جوش دینے سے شیرے کی دو تہائی مقدار جل چکی ہو۔ (تو جس طرح یہ حلال ہے مذکورہ صورت میں بھی حلال ہو گا)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً دس دورق شیرۂ انگور ہے اور بیس دورق پانی ہے تو پہلی صورت میں (جب کہ پانی لطافت کی بناء پر پہلے اڑے)

اُسے یہاں تک پکایا جائے کہ کُل کا نواں حصّہ رہ جائے کیونکہ شیرہ کی یہی مقدار تہائی حصہ ہوگی اور دوسری صورت میں (جب کہ پانی اور شیرہ ساتھ ساتھ اُڑنے والے ہوں) یہاں تک پکایا جائے کہ مجموعی مقدار کا دو تہائی جل جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ جوش دینے سے پانی اور شیرہ دو دو تہائی کی مقدار میں جل جاتے ہیں اور ایک ایک تہائی باقی رہ جاتے ہیں)

شیرے کو خواہ ایک بار جوش دے کر پکایا جائے یا متعدد بار ایسا کیا جائے دونوں صورتیں برابر ہیں (یعنی شیرے کا ایک بار ہی پکا لینا شرط نہیں۔ بلکہ اگر متعدد بار بھی پکا لیا جائے تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس کا دو تہائی جل جائے) جب کہ پکانا اس کے حرام ہونے سے پہلے پایا جائے۔ (یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب شیرہ حدِّ حرمت تک پہنچ جائے تو پکانے سے اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اشتداد اور جھاگ اٹھنے سے پہلے پہلے تو پکانا مفید ہو سکتا ہے۔ اور بعد میں کوئی فائدہ نہ ہوگا)۔ اگر شیرے کے نیچے آگ ماند پڑ گئی (یعنی اس کو پکانے کے لیے جوش دیا جا چکا ہے بعد میں آگ ماند پڑی) لیکن باقی ماندہ حرارت کی بناء پر جوش مارتا رہا حتیٰ کہ دو تہائی اڑ گیا تو حلال ہوگا کیونکہ یہ آگ ہی کا اثر ہے۔

اس سلسلہ میں تیسرا اصل یہ ہے ——— کہ جب شیرۂ انگور پکایا گیا جس کی بناء پر ایک معلوم و معین مقدار جل گئی۔ پھر اس میں کچھ معلوم مقدار گرا دی گئی تو اب زیرِ غور مسئلہ یہ ہے کہ اب باقی مقدار کس طرح پکائی جائے کہ اس کی دو تہائی مقدار جل جائے (جس سے پتا چل جائے

کہ اس کا دو تہائی جل گیا ہے اور باقی ایک تہائی حلال ہو گیا ہے) اس کا حل یہ ہے کہ اس کا کل تہائی نکال لیا جائے۔ اور اس تہائی کو باقی ماندہ مقدار سے ضرب دی جائے یعنی وہ مقدار جو معلوم حصّہ کے گرانے کے بعد باقی رہی ہے۔ بعد ازاں اس حاصل ضرب کو اس مقدار پر تقسیم کر دیا جائے جو پکانے کی وجہ سے جل جانے کے بعد باقی بچی ہے قبل اس کے کہ اس میں سے کچھ گرایا جائے اور جو حاصل قسمت ہو وہ مقدار حلال ہے (شروح ہدایہ میں اس کی مثال یوں بیان کی گئی ہے۔ مثلاً انگور کے شیرے کی کل مقدار نو چھٹانک تھی۔ یہ مقدار جل کر چھ چھٹانک رہ گئی۔ اس میں سے ایک چھٹانک شیرہ گرا دیا گیا اور پانچ چھٹانک باقی رہ گیا۔ اب جلنے والی مقدار کو یعنی تین چھٹانک کو باقی ماندہ مقدار سے ضرب دی یعنی ۳ × ۵ = ۱۵ اور اسے اس مقدار پر تقسیم کر دیا جو گرانے سے قبل جلنے کے بعد باقی بچی تھی یعنی ۶ چھٹانک اور حاصلِ قسمت نکالا جائے ۱۵ ÷ ۶ = ۲ ½ اگر پکنے کے بعد اس قدر مقدار باقی رہ جائے تو حلال ہو گی)

مصنفؒ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مثلاً دس رطل شیرۂ انگور پکایا گیا حتیٰ کہ پکانے سے ایک رطل اڑ گیا (اور نو رطل باقی رہ گئے) اس میں سے تین رطل گرا دیے گئے تو ایسی صورت میں کل شیرہ کا تہائی نکال لو اور وہ ۳ ⅓ ہے اور اسے اس مقدار سے ضرب دے دو جو گرانے کے بعد باقی بچی ہے اور وہ مقدار چھ رطل ہے تو حاصل ضرب بیس ہو گا یعنی ۶ × ۳ ⅓ = ۲۰۔ پھر بیس کو اس مقدار پر تقسیم کیا جائے جو پکانے سے

جل جانے کے بعد باقی بچی ہے۔ قبل اس کے کہ اس میں سے کچھ گرایا جائے
اور یہ مقدار نو رطل ہے۔ حاصل ضرب کو اس پر تقسیم کر دیا جائے۔
۲ ۲/۹ = ۲۰/۹ = ۲۰ ÷ ۹ رطل۔ تو اس میں سے ہر جزء کے لیے دو رطل اور
اور نویں حصہ رطل کا دو چند نکالا جائے گا یعنی ۲ ۲/۹ - ۲۔ اور اس طریق سے آپ
کو پتا چل جائے گا کہ حلال مقدار یہی حاصل قسمت ہے یعنی ۲ ۲/۹ رطل۔
اسی حساب سے اور مسائل بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ اس مسئلے کو حل
کرنے کے لیے ایک اور طریقہ بھی ہے۔ مگر جس طریقے کے بیان پر ہم نے اکتفاء
کیا ہے اس سے دیگر مسائل کے استخراج کے لیے کفایت و ہدایت موجود ہے۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

كِتَابُ الصَّيْدِ

(شکار کے مسائل کے بیان میں)

صید کے معنی اصطلاحاً یعنی شکار کرنا ہیں۔ اور جس جانور کو شکار کیا جاتا ہے اس پر بھی صید کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور یہ فعل یعنی شکار کرنا ہر شخص کے لیے مباح ہے سوائے مُحرِم کے (یعنی جو شخص حالتِ احرام میں ہو اس کے لیے شکار کرنا ممنوع ہے) اور سوائے حرمِ محترم کے (یعنی حدودِ حرم میں ہر شخص کے لیے شکار کی ممانعت ہے خواہ حالتِ احرام میں ہو یا نہ ہو) کیونکہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے فَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا یعنی جب تم حالتِ احرام سے نکل جاؤ تو شکار کر لیا کرو (امر اباحت کے لیے ہے) نیز اللہ جل شانہٗ کا ارشاد ہے وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا یعنی جب تک تم حالتِ احرام میں ہو تم پر خشکی کے جانوروں کا شکار حرام کر دیا گیا ہے (اس آیت سے بھی عدمِ احرام کی حالت میں شکار کی اباحت کا پتا چلتا ہے) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ سے فرمایا

کہ جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کسی جانور پر چھوڑے (بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ کہہ کر کتے کو جانور پر چھوڑا جائے) تو تم وہ شکار کھا لیا کرو۔ اگر کتا اس جانور سے کچھ کھالے تو تم اس سے مت کھاؤ۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو اپنی ذات کے لیے روکا اور پکڑا ہے۔ اگر جانور کو پکڑنے میں تیرے کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شریک کار بن جائے تو مت کھاؤ۔ کیونکہ اللہ کا نام تو نے صرف اپنے کتے پر لیا ہے دوسرے کتے پر نہیں لیا۔

شکار کی اباحت پر اجماع کا انعقاد ہو چکا ہے۔ نیز اس کی اباحت کی یہ وجہ بھی ہے کہ شکار کرنا کسب واکتساب یعنی کمانے اور نفع حاصل کرنے کا ایسا طریقہ ہے جو ایسے جانور سے حاصل ہوتا ہے جس کو اسی مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ نیز اس کی اباحت میں مکلّف یعنی انسان کے لیے بقاء حیات کا سامان ہے (کہ وہ گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے اپنی ضروریات مہیا کر سکے گا) اور دوسرے اس کو طاعات کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہوتی ہے (کہ بھوک اور دیگر ضروریات سے فارغ ہو کر طمانیت قلب کے ساتھ عبادات کی طرف متوجہ ہوگا) چنانچہ مندرجہ بالا حقائق کے مدنظر شکار مباح ہوگا جس طرح کہ ایندھن کی لکڑیاں کاٹنا مباح ہے۔

یہ کتاب الصید جس مضمون پر مشتمل ہے اس کی دو فصلیں ہیں۔ ان میں سے ایک فصل صید بالجوارح کے احکام کے بارے میں ہے (یعنی ان جانوروں

کے ذریعے شکار کرنا جو زخمی کرنے والے ہیں جیسے کتا، باز اور شکرا) اور دوسری فصل اصطیاد بالرمی کی ہے (یعنی نیزہ پھینک کر یا تیر چلا کر شکار کرنا)

فَصْلُ بِالْجَوَارِحِ

(جوارح کے ذریعے شکار کرنے کا بیان)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ سدھائے ہوئے کتے۔ چیتے اور باز کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے سدھائے ہوئے زخمی کرنے والے جانوروں کے ذریعے بھی جائز ہے۔ الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ درندوں میں ہر ایسا جانور جس کو شکار کی تربیت دی گئی ہو یا شکاری پرندوں میں سے ہر پرندہ جس کو شکار کرنا سکھایا جائے تو اس کے ذریعے شکار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے ذریعے شکار کرنے میں کوئی بہتری نہیں البتہ اگر تم شکار کو زندہ پالو اور معروف طریق سے ذبح کرلو (تو وہ حلال ہو جائے گا۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ یعنی تمہارے ایسے زخمی کرنے والے جانوروں کا شکار جائز ہے جن کو تم نے تربیت دے رکھی ہو درآنحالیکہ تم نے کتوں کو سدھایا ہوا ہو۔ اور ایک تاویل کے مطابق جوارح کا معنی کواسب ہے یعنی شکار

کی کمائی کرنے والے جانور۔ مُکَلِّبِیْنَ کے معنی مُسَلِّطِیْنَ ہیں یعنی ان جوارح کو صید پر مسلط کرنے والے۔ تو اس تفسیر و تاویل کے لحاظ سے آیت تمام جوارح معلمہ کو شامل ہے (خواہ وہ درندے ہوں جیسے کتا، شیر اور چیتا یا پرندے ہوں جیسے باز اور شکرا وغیرہ) وہ حدیث جو ہم نے عدی رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کی ہے وہ بھی اسی عموم پر دلالت کرتی ہے۔

لفظ کلب کا اطلاق لغت کی رو سے ہر درندے پر ہوتا ہے حتّٰی کہ شیر پر بھی (چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب کے حق میں بددعا فرمائی اَللّٰھُمَّ سَلِّطْ عَلَیْہِ کَلْباً مِنْ کِلَابِکَ اور اسے شیر نے پھاڑ کھایا۔ حاشیہ الہدایہ) امام ابو یوسفؒ نے شیر اور ریچھ کو ان جوارح سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں درندے کسی دوسرے کے لیے عمل نہیں کرتے (بلکہ اپنی ذات کے لیے کرتے ہیں) شیر اپنی بلند ہمت کی وجہ سے (دوسرے کے لیے عمل کرنا پسند نہیں کرتا) اور ریچھ اپنی خساست اور دناءت کی بنا پر (دوسرے کے لیے عمل نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات کو ترجیح دیتا ہے) بعض حضرات نے خساست کی بنا پر چیل کو بھی شیر اور ریچھ کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ البتہ خنزیر تو عموم آیت سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہی نہیں۔

واضح رہے کہ ان جانوروں کو سدھانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ جس آیت سے ہم نے استدلال کیا ہے اس میں تعلیم کی شرط واضح طور پر موجود ہے۔ اور حدیث میں اسی شرط کا بیان پایا جاتا ہے۔ اور

اسی طرح ان شکاری جانوروں کا چھوڑنا بھی شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ جانور تعلیم کی بنا پر ہی آلۂ صید بن سکتے ہیں تاکہ یہ اپنے چھوڑنے والے کے لیے عمل کریں اور شکار کو اس کے لیے روک لیں۔ (خود کھانا شروع نہ کردیں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ کتے اور درندے کی تعلیم کا معیار یہ ہے کہ شکار کو پکڑنے کے بعد کم از کم تین مرتبہ شکار کو کھانا چھوڑ دے سکھے اور باز کی تعلیم یہ ہے کہ جب تُو اسے بلائے تو تیرے بلانے کو تسلیم کرے اور لوٹ آئے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یونہی مروی ہے۔ دوسری بات یہ ہے (یعنی کتے اور سدھائے ہوئے درندوں کے لیے تو یہ شرط رکھی گئی کہ وہ شکار پکڑ کر اسے کھائیں نہیں لیکن پرندے کے سلسلے میں یہ شرط عائد نہیں کی گئی کیونکہ) باز کا جسم مار کو برداشت نہیں کرسکتا اور کتے یا درندے کا جسم مارپیٹ کا متحمل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اگر کتا شکار کو کھانے لگے تو اسے مار کر کھانے سے روکا جاسکتا ہے (لیکن پرندے کو نہیں مارا جا سکتا۔ اس لیے کہ اگر وہ تھوڑا بہت کھالے تو نظر انداز کیا جائے گا)۔

تیسری بات یہ ہے کہ تعلیم یافتہ ہوجانے کی علامت یہ ہے کہ جو چیز عادۃً اس کی مرغوب طبع ہے اس کو چھوڑ دے اور باز تو طبعاً ہی توحّش اور تنفّر رکھنے والا پرندہ ہے لہٰذا اس کا آواز سن کر لوٹ آنا ہی اس کی تعلیم کی علامت ہوگا۔ لیکن کتا انسانوں سے مانوس ہونے والا جانور ہے لوٹ کھسوٹ کرنا اس کی طبعی عادت ہے تو اس کی تعلیم کی

علامت یہ ہوگی کہ وہ اپنی مرغوب طبع چیز کو نہ تو کھائے اور نہ اچک لے جائے بلکہ چھوڑ دے۔

صاحبؒ قدوری نے تین مرتبہ کھانے کے چھوڑنے کو شرط قرار دیا ہے یہ شرط صاحبینؒ کے نزدیک معتبر ہے اور یہی ایک روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے۔ کیونکہ تین بار سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ چھوڑنے میں یہ احتمال ہے کہ شاید اس نے پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے ایک یا دو بار چھوڑ دیا ہو لیکن جب وہ تین مرتبہ چھوڑے گا تو یہ بات اس امر کی دلیل ہوگی کہ یہ بات اس کی عادت بن چکی ہے (کہ اس نے اپنے لیے شکار نہیں کیا بلکہ اپنے مالک کے لیے کیا ہے)

یہ تین مرتبہ کی حد اس بنا پر مقرر کی گئی کہ یہ مدت ایسی ہے کہ وہ آزمائش کرنے اور قبولِ عذر کے لیے قرار دی گئی ہے جیسا کہ بیع میں مدت خیار اور بعض برگزیدہ حضرات کے واقعات میں (تین مرتبہ کا عدد آزمائش کا آخری عدد سمجھا گیا ہے (مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضرؑ کے قصے میں حضرت موسیٰؑ کے تیسرے سوال پر فراق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ یا حضورؐ نے فرمایا اگر کسی کے گھر جاؤ تو تین مرتبہ اجازت پوچھو اگر جواب نہ ملے تو لوٹ آؤ۔ یا حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ اگر کسی تجارت میں تمھیں تین مرتبہ لگاتار خسارہ ہو تو اسے ترک کر دو) نیز کثیر ہی ایسی تعداد ہے جو علم کی علامت بن سکتی ہے نہ کہ قلیل (یعنی جب تین مرتبہ کتے نے شکار کھانا چھوڑ دیا تو اس سے علم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے) اور کثیر تعداد

وہی ہے جو جمع ہو۔ اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے
اندازہ مقرر و مخصوص کیا گیا۔

جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے تعلیم کا
معیار اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک شکار کرنے والے شخص
کا خیال اور غالب رائے یہ نہ ہو کہ یہ کتا سیکھ چکا ہے۔ اور تین مرتبہ کے
ساتھ اندازہ نہیں لگایا جائے گا۔ کیونکہ مقادیر کا اندازہ اجتہاد سے
نہیں لگایا جا سکتا بلکہ شرعی نص اور سماع کے ذریعے ہوتا ہے (اور
اس سلسلے میں کوئی نص تو موجود نہیں) تو اس مسئلے کو مبتلا بہ کی رائے پر
چھوڑ دیا جائے گا (یعنی جس وقت شکار کرنے والے شخص کی رائے میں
یہ کتا تعلیم یافتہ ہو گیا ہے تو اسے سدھایا ہوا سمجھا جائے گا) اس
قسم کے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی اصول ہے (یعنی جس مسئلے
میں کوئی نص موجود نہ ہو تو کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا جا سکتا بلکہ جو شخص
اس میں مبتلا ہو اسی کی رائے پر چھوڑا جاتا ہے)

اور یہی یعنی امام قدوریؒ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک وہ شکار حلال ہوگا جو اس کتے نے تیسری مرتبہ کیا ہے۔ لیکن
صاحبینؒ کے نزدیک یہ شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ کتا تین مرتبہ کی
تکمیل کے بعد تعلیم یافتہ ہوگا۔ اور تعلیم سے قبل وہ غیر تعلیم یافتہ ہے
اور تیسری بار کا شکار ایسے کتے کا شکار ہے جو غیر تعلیم یافتہ اور جاہل
ہے۔ اور یہ معاملہ غلام کے اس تصرف کی طرح ہوگا جو اس نے آقا کے

سکوت کی صورت میں کیا ہو (یعنی اگر غیر ماذون غلام آقا کی موجودگی میں تجارتی تصرف کرے اور آقا خاموش رہے تو آقا کا یہ سکوت اجازت کے مترادف ہوتا ہے لیکن اس تصرف کے لیے آقا کی اجازت ضروری ہوتی ہے لہٰذا یہ تصرف آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اسی طرح کتے کا تیسری بار شکار کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے مگر یہ شکار حلال نہ ہوگا)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اس شخص کے نزدیک کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت ہے تو یہ شکار ایسے زخمی کرنے والے جانور کا شکار ہو جو تعلیم یافتہ ہے۔ بخلاف غلام والے مسئلہ کے کہ اس میں غلام کا تصرف اس لیے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن و اجازت تو اعلام یعنی آگاہ کرنے کو کہتے ہیں۔ (یعنی اسے بتا دیا جائے کہ تیرا تصرف جائز ہے) اور تصرف کی یہ اجازت غلام کے علم کے بغیر متحقق نہیں ہوتی اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد وقوع پذیر ہوگا (یعنی اس تصرف کے بعد اسے ماذون قرار دیا جائے گا اور موجودہ تصرف اذن و اجازت سے پہلے واقع ہوا ہے لہٰذا نافذ نہ ہوگا۔ البتہ اس سے آئندہ کی اجازت حاصل ہونے کا پتا چل گیا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا: جب شکاری نے سدھایا ہوا کتا یا باز چھوڑا اور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لیا (یعنی بوقت ترک بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ لیا) پھر اس کتے یا باز نے شکار کو پکڑا اور زخمی کر دیا

جس سے وہ شکار مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا جیسا کہ حضرت عدیؓ کی روایت کردہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتا یا باز تو آلۂ ذبح ہے اور صرف آلہ سے ذبح جائز نہیں ہوتا جب تک کہ اسے استعمال نہ کرے (یعنی صرف چھری کے موجود ہونے سے ذبح نہیں ہو جاتا جب تک کہ خود ذبح کا فعل سرانجام نہ دے) اور کتے اور باز کو چھوڑنا ہی ان کا استعمال کرنا ہے تو کتے اور باز کا چھوڑنا تیر مارنے اور چھری چلانے کے قائم مقام ہوگا اس لیے چھوڑتے وقت تسمیہ ضروری ہوگی۔

اگر کسی شخص نے تسمیہ بھول کر کتا یا باز چھوڑ دیا تو بھی شکار حلال ہوگا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یعنی کتاب الذبائح میں متروک التسمیہ ناسیاً یا عامداً کا حکم اس جانور کی حلت وحرمت کا حکم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ بھی ضروری ہے کہ کتا یا باز شکار کو زخمی بھی کرے تاکہ ذبح اضطراری کا مفہوم متحقق ہو سکے اور وہ بدن کے کسی حصے میں جہاں کہیں ممکن ہو زخم کا لگنا ہے۔ تاکہ اس آلہ کے ذریعے شکار کو جو زخم لگے وہ شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہو سکے اس آلہ کو استعمال کرنے کی صورت میں (یعنی اس آلہ کے استعمال سے شکار پر جو زخم لگا ہے اسے شکار کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ صاحب آلہ نے گویا خود ذبح کیا ہے یعنی ذبح اضطراری اسی صورت میں جائز

ہوتی ہے کہ شکار کو زخمی کر کے مار دے لہٰذا شکار میں یہ شرط عائد کی گئی
کہ شکاری جانور شکار کو زخمی کر کے مارے اور یہ زخمی کرنا ہی صاحب آلہ
کی طرف سے ذبح کے قائم مقام ہوگا)

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ کے ظاہر الفاظ
سے بھی پتہ چلتا ہے کہ جرح یعنی زخمی کرنا شرط ہے۔ کیونکہ جوارح جارحہ
کی جمع ہے اور جارحہ کا اشتقاق جرح بمعنی جراحت یعنی زخم کے ہیں۔
ایک تأویل کے مطابق (یعنی ایک تفسیر اسی طرح کی گئی ہے۔ اسی آیت کی
ایک تفسیر پہلے بھی بیان کی گئی ہے کہ جوارح سے مراد کواسب ہے)۔
لہٰذا اس لفظ کو جارح پر محمول کیا جائے گا (جارح زخمی کرنے والا) جو
کاسب بھی ہے اپنے دانتوں اور چنگل کے ذریعے۔ اور ان دونوں تفسیروں
میں کوئی منافات نہیں (یعنی گزشتہ تفسیر میں بتایا تھا کہ جرح بمعنی کسب
ہے اور یہاں بتایا گیا کہ جرح بمعنی جراحت یعنی زخم ہے۔ ان دونوں
تفسیروں میں کوئی منافات نہیں کہ زخمی کرنے والے اور کمانے والے کے
مفہوم کو جمع کر لیا جائے) دونوں تفسیروں کو جمع کرنے سے ایک یقینی امر
کو اختیار کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی ایک روایت میں منقول ہے کہ تأویل
اول کے پیش نظر جرح اور زخمی کرنے کی شرط عائد کرنے کی ضرورت نہیں
اس کا جواب ہم سطور بالا میں دے چکے ہیں (کہ تفسیرین کے جمع کرنے
میں کوئی منافات نہیں بلکہ جمع کی صورت میں یقینی امر پر عمل کرنا بھی قطعی

ہو جاتا ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کتا یا چیتا شکار کا کچھ حصہ کھالے تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ اگر باز نے شکار کا کچھ حصّہ کھا لیا تو شکار کو کھایا جا سکتا ہے۔ کتے اور باز کے کھانے کے درمیان فرق کو ہم دلالۃ التعلیم میں بیان کر چکے ہیں (کہ کتے یا چیتے وغیرہ کو مار پیٹ کر تعلیم دی جا سکتی ہے لیکن باز کو مارا پیٹا نہیں جا سکتا) نیز اس کی تائید حضرت عدی بن حاتم کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ اور امام مالکؒ پر ان کے قدیم قول کے لحاظ سے حجّت ہے۔ کیونکہ قدیم قول کے مطابق وہ شکار کے کھانے کی اباحت کے قائل ہیں جس سے کچھ کُتے نے کھا لیا ہو (اور حدیث میں واضح طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر اس سے کتا کھا لے تو تم نہ کھانا۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ دونوں کا جدید قول یہی ہے کہ اگر کتا کچھ حصہ کھالے تو اس شکار کو کھانے کے کام میں نہیں لایا جائے گا۔)

اگر کتے نے چند شکار پکڑے اور کسی شکار میں سے اس نے نہ کھایا پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھا لیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ اس کا کھا لینا بھول جانے اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے۔ اور اس کے بعد بھی جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جائیں گے۔ حتیٰ کہ اسے پھر تربیت دی جائے انہی روایات کے اختلاف کے پیشِ نظر

(جو تربیت کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ سے منقول ہیں) جو
ہم ان مسائل کے آغاز میں بیان کر چکے ہیں۔

باقی رہا ان شکاروں کا معاملہ جو کتے نے پہلے مارے تھے (تو اس
میں تین صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ مالک نے وہ شکار کھا لیے ہیں۔ دوسری یہ
کہ وہ شکار ابھی تک جنگل میں ہیں۔ تیسری یہ کہ مالک مکان اسے اپنے
مکان میں اٹھا لایا ہے) پس جو شکار کھا لیے گئے ہیں ان میں حرمت ظاہر
نہ ہوگی کیونکہ حرمت کا محل ہی معدوم ہو چکا ہے۔ اور جو شکار کہ ابھی
تک محفوظ نہیں کیے گئے (یعنی ابھی تک شکاری کے ہاتھ ہی نہیں آئے)
بایں طور کہ وہ ابھی جنگل میں ہیں اور ابھی تک شکاری نے ان پر قبضہ
نہیں کیا۔ تو ان میں بالاتفاق حرمت ثابت ہوگی۔ اور جو شکار اس کے مکان
میں محفوظ کر لیے گئے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہیں لیکن صاحبینؒ
کے نزدیک حلال ہیں۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا بعد والے شکار کو
کھا لینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ پہلے کیے ہوئے شکار کے معاملے میں غیر تعلیم یافتہ
تھا۔ کیونکہ سیکھا ہوا ہنر کبھی کبھی بھول بھی جاتا ہے۔ دوسری بات یہ
ہے کہ جو شکار اس نے محفوظ کر لیا ہے اس میں اجتہادی طور پر حلت کا
حکم جاری ہو چکا ہے۔ تو یہ حکم اس اجتہاد جیسے دوسرے اجتہاد سے نہیں
توڑا جائے گا (یعنی پہلے اجتہاد کی بناء پر کتے کو تربیت یافتہ سمجھ لیا گیا
تھا کہ کتا تعلیم یافتہ ہو چکا ہے اور اب وہ شکار کے قابل ہے۔ لیکن
دوسرے تجربہ نے اجتہادی طور پر یہ ظاہر کر دیا کہ یہ کتا تربیت یافتہ نہیں

رہا بلکہ غیر تربیت یافتہ کے درجہ پر آگیا ہے تو دونوں اجتہاد ایک ہی قسم
کے ہیں لہٰذا ایک دوسرے کا ناقض نہ ہوگا) دوسری بات یہ ہے کہ مقصد
تو پہلے اجتہاد سے حاصل ہو چکا ہے (کیونکہ شکار کو قبضہ میں لے لیا گیا تھا)
بخلاف اس شکار کے جس کو ابھی قبضہ میں نہیں لایا گیا۔ کیونکہ ایسے شکار سے
پورے طور پر مقصد حاصل نہیں ہوا۔ اس لیے کہ جو شکار ابھی جنگل میں ہے۔
وہ ایک لحاظ سے ابھی صید ہی ہے کیونکہ وہ ابھی حفاظت میں نہیں آیا۔
تو ہم نے اسے احتیاط کے مدنظر حرام قرار دیا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا بعد والے شکار کو کھا لینا
اس امر کی دلیل ہے کہ وہ ابتداء ہی سے جاہل اور غیر تربیت یافتہ تھا۔
کیونکہ ہنر اصل اور بنیاد سے نہیں بھلایا جا سکتا۔ جب کتے نے وہ شکار
کھالیا تو ظاہر ہو گیا کہ اس نے پہلے جو شکار نہیں کھائے تھے۔ وہ محض
شکم سیری کی وجہ سے تھا۔ نہ یہ کہ ہنر یافتہ ہونے کی وجہ سے نہیں کھایا۔

رہا آپ کا یہ استدلال کہ ایک اجتہاد کو اسی جیسے اجتہاد سے نہیں
توڑا جا سکتا (آپ کی یہ بات درست ہے لیکن زیر بحث مسئلہ میں یہ صورت
نہیں بلکہ) یہاں تو مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد کا بدل جانا
وقوع پذیر ہو رہا ہے (اور علم اصول کے مدنظر اس میں کوئی حرج نہیں)
کیونکہ مقصود تو اس شکار کے کھانے سے حاصل ہوگا۔ تو اس کی صورت
ایسی ہوگئی جیسے کہ فیصلہ دینے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل جائے۔
(یعنی فیصلہ دینے سے پہلے قاضی نے ایک اجتہاد کیا۔ لیکن ابھی اس نے

فیصلہ نافذ نہیں کیا تھا کہ اس کی رائے اور اجتہاد بدل گیا تو دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح شکار کرنے والے کا پہلا اجتہاد بدل گیا تو اس کا دوسرا اجتہاد ہی قابل اعتبار ہوگا کہ کتا ابھی مکمل طور پر تربیت یافتہ نہیں ہوا لہٰذا فیصلہ کیا گیا کہ جو شکار ابھی قبضہ میں نہیں آیا اس کا کھانا حلال نہیں)

مسئلہ:۔ اگر ایک شکرا اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا اور کچھ دیر اسی طرح ٹھہرا رہا (یعنی وہ مالک کے بلانے پر بھی واپس نہ آیا) پھر اس نے شکار مارا تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس نے جو چیز سیکھی تھی اسے ترک کر دیا تو اس کے بارے میں حکم دیا جائے گا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے۔ جیسے کہ کتا جب شکار کر کے کھالے (تو اس کے متعلق غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے)۔

مسئلہ:۔ اگر کتے نے شکار کرنے کے بعد شکار کا خون پی لیا اور گوشت کا کوئی حصہ نہ کھایا تو اس شکار کو کھایا جائے گا۔ کیونکہ یہ کتا شکار کو اپنے مالک کے لیے روکنے والا ہے اور صرف خون پینا اس کی عمدہ تربیت کی علامت ہے۔ کیونکہ اس نے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں۔ اور وہ چیز مالک کے لیے روک رکھی جو اس کے لیے کارآمد تھی۔

مسئلہ:۔ اگر شکار کرنے والے شخص نے تعلیم یافتہ کتے سے شکار لے لیا۔ پھر اس نے شکار سے ایک ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا۔ اسے کتے نے کھالیا تو باقی ماندہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ شکار اب صید نہیں

رہا۔ (بلکہ مالک کے ہاتھ میں کھانے کا گوشت ہے) جیسا کہ اس کے سامنے
اس کے علاوہ کچھ اور کھانا ڈال دیا گیا ہو۔ اسی طرح جب کتے نے
اچھل کر مالک سے شکار لے لیا اور اس سے کچھ کھالیا تو شکار کا کھانا
مباح ہوگا۔ کیونکہ اس نے صید سے نہیں کھایا۔ اور شکار کے حلال ہونے
کی شرط یہ تھی کہ کتا تعلیم یافتہ ہو کہ شکار میں سے کھائے نہیں (یعنی جانور جس
وقت تک صید ہے اس وقت تک پکڑ کر اس سے کھائے نہیں اور
جب وہ جانور صید بن جائے یعنی مالک کے قبضہ میں آجائے تو اس میں سے
کتے کا کھانا خواہ مالک کے دینے سے ہو یا خود اچک لے حلت میں
مضر نہیں ہوتا) تو یہ صورت ایسے ہوگئی جیسے کتا مالک کی بکری پھاڑ ڈالے
(اور اس سے کچھ کھالے تو تربیت یافتہ ہونے سے خارج نہ ہوگا) بخلاف
اس کے اگر کتے نے یہ فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی تک مالک شکار کو اپنی
حفاظت میں نہیں لایا تھا (تو معلوم ہوا کہ کتا تعلیم یافتہ نہیں اور شکار کا
کھانا حرام ہوگا) اس لیے کہ شکار میں صید ہونے کی ایک جہت باقی
ہے (یعنی اب بھی چونکہ مالک کا قبضہ نہیں ہوا۔ کتے کے کھانے سے
پتا چل گیا کہ اس نے اپنے لیے شکار پکڑا تھا لہٰذا وہ تعلیم یافتہ نہ رہا)

مسئلہ:۔ اگر کتا شکار پر جھپٹا اور اس کو نوچا جس سے گوشت کا
ایک ٹکڑا اس کے بدن سے کاٹ ڈالا اور اسے کھالیا۔ پھر اسی شکار کو
پکڑ کر مار ڈالا لیکن اس سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ
وہ ایک جاہل اور غیر تعلیم یافتہ کتے کا شکار ہے اس لیے کہ اس نے اس
شکار کا کچھ حصہ کھالیا ہے۔

اگر مذکورہ صورت میں کتے نے نوچا ہوا شکار پھینک دیا اور شکار کا تعاقب کرنے لگا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہ کھایا حتیٰ کہ شکاری نے جانور کو اٹھا لیا۔ پھر کتا اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا اور اسے کھا لیا تو شکار کو کھایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں (جبکہ مالک نے شکار کو اٹھا لیا ہے) اگر وہ شکار سے کھا لیتا (خواہ اچک کر یا مالک کے دینے سے) تو کوئی ضرر نہ تھا۔ پس جب وہ حصّہ کھا لیا جو شکار سے جدا ہو چکا ہے حالیکہ وہ مالک کے لیے حلال بھی نہیں تو بدرجۂ اولیٰ مضر نہ ہوگا۔ بخلاف پہلی صورت کے (کہ جب نوچا ہوا ٹکڑا پہلے کھا لیا اور پھر شکار کو مارا) کیونکہ وہ ٹکڑا اس نے شکار کرنے کی حالت میں کھایا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ اس نے اپنی ذات کے لیے شکار پکڑا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ٹکڑا نوچنے کا مقصد کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اسے کھائے۔ (جیسے غیر تعلیم یافتہ کتے کرتے ہیں) اور کبھی یہ شکار مارنے کا حیلہ ہوتا ہے کہ ٹکڑا کٹ جانے سے شکار کمزور ہو جائے گا اور وہ اسے آسانی سے پکڑ لے گا۔ پس شکار پکڑنے سے پہلے کٹے ہوئے ٹکڑے کو کھانا پہلی صورت پر دلالت کرتا ہے (کہ اس نے اپنے کھانے کے لیے نوچا تھا۔ تو تعلیم یافتہ نہ رہا) اور شکار پکڑنے کے بعد اس ٹکڑے کو کھانا دوسرے امر کی دلیل ہے (کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لیے ٹکڑا نوچا تھا) تو یہ صورت اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے کی دلیل نہ ہوگی)۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا اگر کتا چھوڑنے والے نے شکار کو زندہ پالیا تو اس پر اس کا ذبح کرنا واجب ہوگا۔ اگر اس نے ذبح نہیں کیا اور جانور مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ باز اور تیر سے شکار کیے ہوئے جانور کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وہ شخص بدل سے مقصود حاصل کرنے سے پہلے اصل پر قادر ہوگیا ہے (تو بدل پر اکتفا مناسب نہ ہوگا جیسے کہ تیمم کرنے والا شخص پانی پر قادر ہوجائے تو اس کے لیے وضو کرنا ضروری ہوجاتا ہے اور بدل یعنی تیمم باطل ہوجاتا ہے) اس لیے کہ اصلی مقصد تو یہ ہے کہ شکار کا کھانا مباح ہوجائے اور یہ مقصد شکار کی موت سے قبل حاصل نہ ہوا (کیونکہ شکار ابھی زندہ ہے اور اس کو معروف شرعی طور پر ذبح کرنے کی قدرت بھی ہے) لہٰذا بدل (یعنی ذبح اضطراری) کا حکم باطل ہوجائے گا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ اس کے ذبح کرنے پر قادر ہو۔ لیکن اگر ایسی حالت میں شکار اس کے ہاتھ لگا کہ اسے ذبح کی قدرت حاصل نہیں ہوئی (مثلاً اس وقت اس کے پاس نہ چاقو تھا نہ چھری۔ یا جانور طاقت ور تھا اور وہ اکیلے طور پر ذبح نہ کر سکتا تھا) حالیکہ اس جانور میں آثارِ حیات اس سے زائد تھے جو مذبوح میں ہوتے ہیں (اور وہ ذبح نہ کر سکا حتیٰ کہ جانور مر گیا) تو ظاہر الروایۃ کے مدِ نظر اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس کا کھانا

جائز ہے۔ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں کیونکہ وہ اصل پر قادر نہ ہو سکا۔ (تو ذبح اختیاری کا بدل یعنی ذبح اضطراری ہی کافی ہوگا) اور مسئلہ کی یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کسی متیمم شخص نے پانی تو دیکھ لیا مگر اس کے استعمال پر قادر نہ ہو سکا (تو اس کا تیمم باطل نہیں ہوتا)

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اعتباری طور پر قدرت حاصل ہو گئی تھی (اگرچہ حقیقی طور پر اس کا حصول نہ ہوا تھا) کیونکہ مذبح یعنی ذبح کی جگہ پر اس کا ہاتھ پہنچ گیا تھا۔ اور یہ امر یعنی ذبح کی جگہ تک ہاتھ کی رسائی حقیقی طور پر ذبح کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ حقیقی ذبح کا اعتبار کرنا تو ممکن نہیں۔ اس لیے کہ حقیقی ذبح کے لیے تو کچھ وقفہ اور مدت درکار ہوتی ہے اور لوگ اس سلسلے میں متفاوت ہوتے ہیں (بعض تو فوری طور پر ذبح کر سکتے ہیں اور بعض لوگ ذبح کا کام سرانجام دینے میں دیر لگاتے ہیں) جیسے کہ یہ لوگ ذبح کے سلسلے میں مہارت اور ہوشیاری کے لحاظ سے متفاوت ہوتے ہیں پس حکم کا مدار اسی چیز پر ہوگا جو ہم نے ذکر کی ہے۔ (یعنی اس شخص کے ہاتھ میں شکار کا زندہ پہنچ جانا۔ اگر وہ اسے ذبح نہ کرے اور جانور مر جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اصل پر قدرت حاصل ہونے کے باوجود بدل سے کام لیا گیا اور یہ مناسب نہیں۔ لہٰذا اس کا کھانا روا نہ ہوگا) بخلاف اس کے اگر شکار میں زندگی کے آثار اسی قدر ہوں جس قدر مذبوح میں ہوتے ہیں (تو اس حالت میں اسے ذبح پر قادر

شمار نہیں کیا جائے گا) کیونکہ حکم شریعت کے مدّنظر وہ میّت ہے۔ کیا
آپ کو معلوم نہیں کہ اگر ایسی حالت میں یہ جانور پانی میں گر جائے (اور
اس میں مذبوح جتنے آثارِ زندگی ہوں) تو یہ حرام نہیں ہوتا۔ جیسے کہ وہ
جانور مرنے کے بعد پانی میں گرے (تو اسے حرام نہیں کہا جاتا) اور
مرا ہوا جانور ذبح کا محل نہیں ہوتا۔

اور اس مسئلے میں (یعنی جب شکار میں آثارِ زندگی مذبوح سے
زائد ہوں) مشائخ کرام نے کچھ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر شکاری کو
آلۂ ذبح نہ ملنے کی وجہ سے قدرت حاصل نہ ہوئی اور جانور ذبح
کیے بغیر مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور اگر ذبح پر قدرت تنگیٔ وقت
کی وجہ سے حاصل نہ ہوئی۔ تو ہمارے نزدیک کھانا جائز نہ ہوگا۔
امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے (وہ حلّت کے قائل ہیں)۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شکار زندہ ہی اس کے ہاتھ میں آگیا تو یہ
جنگلی شکار نہ رہا۔ لہٰذا ذبحِ اضطراری کا حکم باطل ہوگیا۔

اور یہ حکم (کہ اس شکار کا کھانا جائز نہیں جو فقدانِ آلہ یا تنگیٔ وقت
کے باعث ذبح نہ کیا جاسکے اور مر جائے) اس صورت میں ہے جبکہ
زخمی ہونے کے بعد اس کا زندہ باقی رہنا متوہّم ہو۔ لیکن اگر کتا اس
کا پیٹ چاک کر دے اور اس سے آنتیں وغیرہ باہر نکال دے۔ پھر
مالک کے ہاتھ آئے (جب کہ اس میں زندگی کے آثار موجود تھے اس
نے ذبح نہ کیا اور شکار مر گیا) تو وہ حلال ہوگا۔ کیونکہ اس میں زندگی

جو رمق باقی ہے وہ مذبوح کے تڑپنے کی طرح ہے اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسا کہ بکری ذبح کرنے کے بعد پانی میں گر پڑے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ پانی میں گرنے کی وجہ سے مری ہے)۔

شیخ ابوبکر الرازی فرماتے ہیں کہ یہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شکار پیٹ کے چاک ہونے کی صورت میں بھی ذبح کیے بغیر نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ زندہ ہونے کی حالت میں آیا لہٰذا ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا۔ متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی جو جانور کسی پہاڑ سے یا کنوئیں میں گر جائے تو ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتا اسی طرح یہ جانور بھی حلال نہ ہوگا) اس کی تفصیل ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

مذکورہ صورت میں یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ اس شخص نے ترکِ ذبح کیا اور اگر اس نے ذبح کر لیا تو وہ جانور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی حلال ہے۔

اسی طرح اس جانور کا بھی یہی حکم ہے جو متردیہ ہو یا نطیحہ یا موقوذہ یا وہ جانور جس کا بھیڑئیے نے پیٹ پھاڑ دیا ہو اور خفیف قسم کی رمقِ حیات باقی ہو یا ظاہری آثارِ زندگی موجود ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذبح اختیاری کی وجہ سے حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ متردیہ جو بلندی سے گر کر مر جائے۔ نطیحہ جو کسی دوسرے سینگ دار جانور کی ٹکر سے مرے۔ موقوذہ جو کسی صدمہ ٹکر یا لاٹھی وغیرہ سے

مرنے لگے)

مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کا اس قسم کے جانوروں کے بارے میں ارشاد ہے۔ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (یعنی متردیہ وغیرہ تمام بیان کردہ جانور حرام ہیں بجز ان کے جن کو تم ذبح کرلو) اللہ تعالیٰ نے ایسے جانور کو مطلقاً مستثنیٰ فرما دیا اور ان میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی اور نہ کوئی قید لگائی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے جانوروں میں سے کسی جانور کی حالت ایسی ہو کہ ایسی حالت میں جانور زندہ نہیں رہ سکتا تو ایسا جانور ذبح سے بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ اس جانور کی موت ذبح سے واقع نہیں ہوئی۔ (بلکہ موت کا اصل سبب گرنا یا چوٹ لگنا یا پیٹ کا پھٹ جانا ہے)

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس جانور کا زندہ رہنا مذبوح کے زندہ رہنے سے بڑھ کر ہے تو ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ اور اگر اس میں زندگی کے آثار مذبوح جانور سے زائد نہیں تو حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ زندگی جو مذبوح کی زندگی کی طرح ہو قابل اعتبار نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ ایسا جانور حکماً میّت ہوتا ہے)

اگر شکاری نے اس جانور کو پا لیا لیکن کُتّے یا باز سے اپنے قبضہ میں نہ لیا اور جانور مر گیا لیکن وقت میں اس قدر گنجائش تھی کہ وہ جانور کو کتے یا باز سے لے کر ذبح کر سکتا تھا تو اس کا کھانا جائز

نہ ہوگا کیونکہ یہ شکار ایسے جانور کے حکم میں ہوگیا جس پر اختیاری ذبح کی قدرت ہو۔

اگر وقت میں اس قدر گنجائش نہ ہو کہ وہ ذبح کر سکتا تو اس کا کھانا جائز ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں پانے سے قبضہ اور ذبح کی قدرت ثابت نہیں ہوتی۔

اگر اس نے پانے پر ذبح کر لیا، تو وہ حلال ہوگا۔ کیونکہ اگر جانور میں برقرار رہنے والی زندگی تھی تو بالاجماع اس وقت ذبح کرنا صحیح محل پر واقع ہوا۔ اگر اس میں برقرار رہنے والی زندگی نہ ہو (بلکہ مذبوح جانور کی طرح خفیف سی زندگی ہو) تو مذکورہ بالا اصول کے مطابق اس کی ذکات ذبح اختیاری سے ہوگی۔ اور وہ پائی گئی۔ صاحبینؒ کے نزدیک ذبح ضروری نہیں

مسئلہ:۔ اگر شکاری نے کتے کو ایک شکار پر چھوڑا لیکن کتے نے دوسرا شکار پکڑ لیا۔ تو وہ حلال ہوگا۔ امام مالکؒ حلت کے قائل نہیں۔ کیونکہ کتے نے اس شکار کو ارسال یعنی روانہ کیے بغیر پکڑا ہے اس لیے کہ شکاری کا روانہ کرنا تو اس شکار کے لیے مخصوص ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں مخصوص مشار الیہ کی شرط کرنا غیر مفید ہے کیونکہ شکاری کا اصل مقصد تو حصولِ شکار ہے (اور اس کا مقصد دوسرے جانور سے بھی پورا ہوگیا) دوسری بات یہ ہے کہ کتے کو اس شرط کے ایفاء کی قدرت نہیں کیونکہ کتے کو اس طرح کی تربیت دینا ممکن

نہیں کہ صرف اسی جانور کا شکار کرے جو اس کے لیے مخصوص و معیّن کر دیا گیا ہو۔ لہٰذا اس شرط کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر شکاری نے بہت سے جانوروں پر کتے کو چھوڑا اور چھوڑتے وقت صرف ایک بار بِسْمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکْبَر پڑھا۔ اگر کتا ان تمام جانوروں کو مار ڈالے تو ایک تسمیہ ہی سے تمام جانور حلال ہوں گے۔ کیونکہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہم کتاب الذبح کے اوائل میں بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا بوقتِ ارسال تسمیہ شرط ہوگی۔ اور چھوڑنا فعلِ واحد ہے اس لیے ایک تسمیہ ہی کافی ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب دو بکریوں کو یکے بعد دیگرے ایک تسمیہ سے ذبح کرے (تو پہلی حلال ہوگی اور دوسری حرام) کیونکہ دوسری بکری ایسے فعل سے ذبح ہوئی جو پہلے فعل کے علاوہ ہے (اور یہ فعلِ ثانی تسمیہ کے بغیر ہے۔ کیونکہ ہر بکری کا ذبح ایک مستقل فعل ہے) اس لیے دوسری بکری کے لیے دوسری تسمیہ کی ضرورت تھی۔ البتہ اگر دونوں بکریوں کو ایک دوسرے کے اوپر لٹائے اور ان کو ایک ہی تسمیہ سے ایک مرتبہ ہی ذبح کر دیا تو ایک تسمیہ سے دونوں حلال ہونگی۔ (کیونکہ اس صورت میں ذبح فعلِ واحد ہے)

مسئلہ:۔ اگر اپنا شکاری چیتا شکار پر چھوڑا پس وہ گھات میں بیٹھ گیا تاکہ شکار پر پوری طرح قابو پالے۔ پھر اس نے شکار کو پکڑ لیا اور مار ڈالا تو شکار کا کھانا حلال ہوگا۔ کیونکہ چیتے کا یہ توقّف اور ٹھہرنا اس کی طرف سے شکار کرنے کے لیے ایک تدبیر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ

توقف استراحت نہیں۔ لہٰذا ارسال یعنی چھوڑنے میں انقطاع پیدا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کتا بھی چیتے کی سی عادت اپنا لے (تو اس کا توقف بھی ارسال میں انقطاع نہ ہوگا)

اگر کتے نے ایک شکار کو پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا شکار پکڑا اور اسے بھی مار دیا حالانکہ اس کتے کو مالک ہی نے چھوڑا تھا تو دونوں شکار کھائے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے منقطع نہیں ہوا۔ اور یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کہ ایک شکار پر تیر چلائے جو اس شکار کو لگنے کے بعد دوسرے شکار کو بھی جا لگے (تو دونوں شکار حلال ہیں)

اگر کتا پہلے شکار کو مار ڈالے اور کافی دیر تک اس پر پڑا رہے پھر ادھر سے دوسرا شکار گزرے جسے وہ مار ڈالے تو دوسرے شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس کے پہلے شکار کے پاس اتنی دیر رکنے کی وجہ سے ارسال میں انقطاع پیدا ہو گیا ہے اس لیے کہ یہ توقف شکار کو پکڑنے کے لیے تدبیر و حیلہ شمار نہ ہوگا بلکہ اس توقف کی حیثیت آرام کرنے کی ہوگی۔ بخلاف سابقہ صورت کے (کیونکہ اس صورت میں ارسال میں انقطاع نہیں پایا جاتا)

اگر شکاری نے تربیت یافتہ باز ایک شکار پر چھوڑا۔ چنانچہ باز اپنی طبعی عادت کے مطابق کسی چیز پر گرا (باز کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ عموماً پہلے غوطہ لگاتے ہوئے نیچے زمین پر آ جاتا ہے تاکہ شکار کو اچھی طرح دیکھ کر اس پر حملہ آور ہو) پھر شکار کا تعاقب کیا اور اس کو پکڑ کر

مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جائے گا۔ کیونکہ باز نے طویل وقفے تک استراحت کے لیے توقف نہیں کیا بلکہ اس نے چند لمحات گھات لگانے کے لیے صرف کیے ہیں جیسا کہ ہم نے کتے کے مسئلہ میں بیان کیا ہے۔

اگر تربیت یافتہ باز نے ایک شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور یہ علم نہیں کہ اس باز کو کسی انسان نے چھوڑا ہے یا نہیں (کہ شاید خود ہی اڑ کر حملہ کیا ہو) تو اس کے شکار کو نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس کے چھوڑنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا ہے۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اس کو مالک ہی نے چھوڑا ہے اس وقت تک شکار میں اباحت پیدا نہیں ہوتی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر اسے مار دیا اور اسے زخمی نہ کیا تو اس شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ظاھر الروایۃ کے پیش نظر زخمی کرنا شرط ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس مسئلے میں تیرے لیے اس امر پر بھی دلیل ہے کہ یہ جانور کسی ہڈی یا عضو مثلاً ٹانگ وغیرہ ٹوٹ جانے سے بھی حلال نہ ہوگا۔ (جب کہ زخمی کرنا نہ پایا جائے)

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اگر کتے نے اس کا عضو توڑ کر اسے مارا تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ عضو کا توڑ دینا ظاہری جراحت کی طرح باطنی جراحت ہے۔ قولِ اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہ ہوگا) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زخم کا اعتبار کیا جاتا ہے جو خون کے بہنے کا سبب ہو۔ اور عضو توڑنے سے یہ مقصد حاصل نہیں۔ تو عضو کا توڑنا گلا گھونٹنے

کے مترادف ہوگا (لہٰذا شکار حلال نہ ہوگا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر تربیت یافتہ کتے کے ساتھ ایک غیر تربیت یافتہ کتا بھی شریک ہو گیا۔ یا کسی مجوسی کا کتا۔ یا ایسا کتا جس کو چھوڑتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی قصداً تسمیہ نہیں پڑھی گئی تو اس شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ باب کے ابتدا میں حضرت عدیؓ بن حاتم کی حدیث کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس صورت میں مبیح اور محرّم کا اجتماع ہے (کیونکہ ایک کتا شرعی اصول کے مطابق چھوڑا گیا ہے۔ جس کے شکار میں اباحت ہے مگر دوسرے کتے کا شکار حرام ہے) تو نص شرعی اور احتیاط کے مدّنظر جہت حرمت کو ترجیح حاصل ہوگی (نص سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ جب حلت وحرمت کا اجتماع ہو تو جہت حرمت کو فوقیت حاصل ہوگی)

اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کے لیے چھوڑ دیا اور اس نے پہلے کتے کے ساتھ شریک ہو کر شکار کو زخمی نہیں کیا۔ بلکہ شکار پہلے کتے کے زخمی کرنے کی وجہ سے مر گیا تو شکار کا کھانا مکروہ ہوگا۔ کیونکہ شکار پکڑنے میں یہ دوسرا کتا بھی شریک تھا۔ البتہ زخمی کرنے میں دوسرے کی مشارکت نہ تھی (شمس الائمہؒ حلوائی نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا۔ متن کے مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک جہت اباحت کی پائی جاتی ہے اور دوسری جہت سے اباحت مشکوک ہو جاتی ہے لہٰذا کراہت کا حکم لگا یا گیا)۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب شکار کو پہلے کتے کی طرف خود مجوسی ہی لوٹائے تو شکار کا کھانا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ مجوسی کا فعل کتے کے فعل کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا فعل کلب سے فعل مجوسی کی مشارکت ثابت نہ ہوگی۔ لیکن دو کتوں کے فعل میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں کی جنس ایک ہے۔

اگر دوسرا کتا شکار کو پہلے کتے کی طرف لوٹائے بایں طور کہ وہ کلب اوّل کے مقابلے میں تیزی سے شکار کی طرف دوڑ پڑا۔ اسے دیکھ کر کلب اول زیادہ تیزی سے شکار کی طرف دوڑا اور شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ کلب ثانی کا فعل (یعنی تیز دوڑنا) کلب اوّل پر اثر انداز ہوا ہے جس کو شکار کے لیے چھوڑا گیا تھا۔ شکار پر اثر انداز نہیں ہوا۔ اس لیے کہ دوسرے کتے کے تیز دوڑنے سے پہلے کتے میں شکار کو پکڑنے کے لیے مزید تیزی پیدا ہو گئی۔ تو کلب ثانی کا فعل کلب اول کے فعل کے تابع ہوگا۔ کیونکہ فعل اوّل کی بناء فعل دوم پر ہے (اس لیے کہ کلب اول نے کلب ثانی کی تیزی کو دیکھ کر اپنی رفتار میں تیزی پیدا کی تھی) تو شکار کا پکڑنا تابع کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ سگ دوم شکار کو سگ اوّل کی طرف لوٹا دے تو یہ اس کا الگ اور اصلی فعل ہے اور یہ فعل پہلے کے تابع نہ ہوگا تو شکار کا ماخوذ ہونا دونوں کے فعل کی طرف منسوب ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک مسلمان شخص نے کتے کو چھوڑا اور اسے ایک مجوسی نے للکارا اور کتے نے اس کے للکارنے کو قبول کیا (یعنی تیزی سے دوڑنے لگا) تو اس کے شکار میں کوئی مضائقہ نہیں۔ زجر سے مراد ہے بلند آواز سے للکارنا اور شکار پر ابھارنا۔ اور انزجار یعنی للکار قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شکار کے تعاقب میں شدت اور تیزی اختیار کرلی۔ حلّت کی وجہ یہ ہے کہ عمل یا فعل ایسے امر سے مرتفع ہوتا ہے جو اس سے بڑھ کر ہو یا کم از کم اس جیسا ہو۔ جیسا کہ نسخ آیات میں ہوتا ہے (کہ محکم آیت کو محکم آیت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ محکم کو مجمل آیت منسوخ نہیں کرسکتی) اور للکارنا ارسال سے کمتر درجے کا فعل ہے کیونکہ للکارنا تو ارسال یعنی چھوڑنے پر مبنی ہوتا ہے۔ (ورنہ صرف للکارنا مستقل فعل کی حیثیت نہیں رکھتا)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر کتے کو مجوسی شخص چھوڑے اور مسلمان اسے للکارے کہ اس کی للکار کے اثر کو کتا قبول کرتے ہوئے شکار کو مار ڈالے تو اس شکار کا گوشت مباح نہ ہوگا۔ کیونکہ زجر کا درجہ ارسال سے کمتر ہے۔ اسی لیے تو زجر سے شبہ حرمت بھی ثابت نہیں ہوتا تو مسلمان کے زجر سے بدرجہ اولیٰ حلّت ثابت نہ ہوگی (یعنی جب مسلمان نے کتا چھوڑا اور مجوسی نے للکارا تو شکار میں کسی قسم کی حرمت ثابت نہ ہوئی۔ لہٰذا جب مجوسی نے کتا چھوڑا اور مسلمان نے للکارا تو اس سے بدرجۂ اولیٰ حلت ثابت نہ ہوگی کیونکہ حرمت جلد ثابت ہوتی ہے۔

اس لیے کہ اس کا مدار احتیاط پر ہوتا ہے۔ جب ایک سریع الثبوت شے میں للکار مؤثر نہ ہوئی تو بطئ الثبوت چیز میں حلت بدرجۂ اولیٰ اثر انداز نہ ہوگی) اور ہر وہ شخص جس کا ذبح کرنا صحیح نہ ہو جیسے مرتد۔ محرم اور جان بوجھ کر تسمیہ ترک کرنے والا اس حکم میں بمنزلہ مجوسی ہے۔ (یعنی مسلمان کتا چھوڑے اور مرتد۔ کافر۔ محرم یا تارک تسمیہ للکارنے والا ہو تو شکار کی حلت میں کسی قسم کا نقص پیدا نہ ہوگا)۔

اگر تربیت یافتہ کتے کو کسی نے نہیں چھوڑا (بلکہ وہ مالک کے ہاتھ سے خود ہی چھوٹ کر بھاگ نکلا) لیکن مسلمان نے اسے للکارا۔ للکارنے سے کتا شکار پر لپکا اور اسے دبوچ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ للکار قوت وضعف کے لحاظ سے خود بخود چھوٹ جانے کے برابر ہے۔ اس لیے کہ للکارنا اگرچہ اس لحاظ سے خود بخود چھوٹ جانے سے کمتر ہے کہ للکارنا خود بخود چھوٹ جانے پر مبنی ہے (لہٰذا اس کے تابع ہوگا) لیکن للکارنا اس جہت سے خود بخود چھوٹ جانے پر فوقیت رکھتا ہے کہ للکارنا ایک مکلف مسلمان کا فعل ہے۔ لہٰذا للکارنا اور خود بخود چھوٹ جانا برابر درجہ کے ہوگئے تو اس میں ناسخ ہونے کی صلاحیت ہوگی (کیونکہ برابر کی چیز سے نسخ جائز ہوتا ہے)

مسئلہ: اگر مسلمان نے اپنا تربیت یافتہ کتا شکار پر چھوڑا اور تسمیہ بھی پڑھ دی۔ کتے نے شکار کو جا پکڑا اور اسے زخمی کر دیا اور زخم لگانے سے اسے سست کر دیا پھر دوبارہ اس کو زخمی کر کے مار ڈالا تو اس شکار

کا کھانا جائز ہوگا۔ اسی طرح جب ایک شکار پر دو کتے چھوڑے۔ ایک نے اسے زخمی کرکے سست کر دیا پھر اسے دوسرے نے مار ڈالا تو بھی شکار کا کھانا مباح ہے۔ کیونکہ ایک بار زخمی کرنے کے بعد دوبارہ زخمی نہ کرنا تعلیم کے تحت داخل نہیں۔ لہٰذا اس امر کو عفو کے درجے میں شمار کیا جائے گا۔

اگر دو شخصوں نے ایک شکار پر اپنا اپنا کتا چھوڑا۔ ایک نے اسے زخمی کرکے سست کر دیا اور دوسرے نے اسے مار ڈالا تو شکار کا کھانا جائز ہوگا اسی دلیل کی بنا پر جو ہم نے بیان کی ہے (کہ ایک زخم کے بعد دوسرا زخم نہ لگانا تعلیم کے تحت داخل نہیں۔ لہٰذا عفو کے درجہ میں ہوگا) اور یہ شکار پہلے کی ملکیت ہوگا (یعنی جس کے کتے نے پہلے حملہ کرکے اسے سست کر دیا تھا۔ اس لیے کہ پہلے کتے نے اسے صید ہونے سے نکالا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شکار پر چھوڑنے کا عمل دوسرے سے بھی پایا گیا۔ اور شکار کی اباحت و حرمت میں قابلِ اعتبار چیز حالتِ ارسال ہی ہے لہٰذا وہ حرام نہ ہوگا (کیونکہ ارسال کے وقت بلا شبہ وہ جانور صید کی حیثیت رکھتا تھا) بخلاف اس صورت کے کہ جب دوسرے مالک نے اس وقت کتا چھوڑا جس وقت کہ پہلے کتے نے جانور کو زخمی کرکے اسے شکار کی حیثیت سے نکال دیا تھا (تو دوسرے کتے کے مار دینے سے شکار حرام ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے کتے کا مارنا شکار کو پکڑ کر مارنے کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا)۔

فَصۡلٌ فِی الرَّمۡیِ

تیر کے ذریعے شکار کرنے کے احکام

ایک شخص نے آہٹ سنی اس نے خیال کیا کہ یہ شکار کی آہٹ ہے تو اس نے تیر چلا دیا یا کتا یا باز چھوڑ دیا۔ پس وہ تیر یا کتا یا باز کسی اور شکار پر جا پڑا (یعنی جس کی آہٹ سنی تھی اس کے علاوہ دوسرے جانور کو جا لگا۔ کیونکہ جب کسی نکرہ اسم کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں استعمال کیا جائے تو دوسرے نکرہ سے دوسری چیز مراد ہوتی ہے۔ کفایہ)۔ پھر شکاری کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ آہٹ شکار ہی کی تھی تو جو شکار ہاتھ لگا حلال ہے خواہ وہ کوئی سا شکار ہو (یعنی جس کی آہٹ سنی تھی وہ ہاتھ آئے یا کوئی دوسرا) کیونکہ اس نے شکار کرنے کا ہی قصد کیا تھا (یعنی اس شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس کی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جنگلی جانور ہو حتیٰ کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا بکری یا پالتو جانور کی ہو تو شکار کردہ جانور حلال نہ ہو گا۔ اور اگر پتا چلے کہ وہ آہٹ کسی ہرن۔ یا شیر وغیرہ کی آواز تھی یعنی غیر ماکول جانور کی۔ لیکن جو جانور مارا گیا وہ ماکول اللحم ہے تو حلال ہو گا۔ الغرض حلال ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ آہٹ کسی صید کی ہو خواہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم۔ حتیٰ کہ اگر آہٹ جنگلی سور کی تھی لیکن ماکول اللحم جانور ہاتھ آیا تو وہ

حلال ہوگا۔ عینی الہدایہ)

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے خنزیر کو اس چیز سے خارج کر دیا اس کی حرمتِ غلیظہ کی بنا پر۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ خنزیر کی کسی جزو میں اباحت ثابت نہیں ہوتی۔ بخلاف درندوں کے کہ اگر ان کو شکار کیا جائے تو ان کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

امام زفرؒ نے ان میں سے ان تمام صیود کو خارج کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا (جیسے شیر، چیتا، بھیڑیا وغیرہ) کیونکہ ان پر کتے کا چھوڑنا اباحتِ اکل کے لیے نہیں ہوتا۔

ظاہر الروایۃ (جس میں خنزیر اور غیر ماکول کی تخصیص نہیں) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا صرف ایسے جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں جو ماکول ہوں (بلکہ ہر قسم کے جانور کا شکار کیا جا سکتا ہے لہٰذا جب کسی جانور کی آہٹ محسوس کی اور تیر چلایا یا کتا یا باز چھوڑا) تو یہ فعل بطور اصطیاد واقع ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے مباح فعل ہے اور اس کے کھانے کی اباحت کا مسئلہ محل (یعنی اس جانور کی طرف جو شکار کیا گیا ہے) کی طرف راجع ہوگا تو جس قدر وہ محل گوشت اور کھال کے لحاظ سے اباحت کو قبول کرتا ہے اسی قدر اباحت ثابت ہوگی۔ اور کبھی یہ اباحت ثابت نہیں ہوتی جب کہ محل اس کو قبول نہ کرے۔ جب ہمارا مذکورہ فعل بطور اصطیاد واقع ہوا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ اس نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی اور جانور کو جا لگا تو اس کا کھانا حلال ہوتا ہے۔

اگر بعد میں پتا چل گیا یہ آہٹ کسی آدمی یا پالتو جانور کی تھی تو اب وہ شکار (جو تیر سے شکار کیا گیا یا باز یا کتا چھوڑ کر) حلال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ فعل اصطیاد یعنی شکار کرنا نہیں (کیونکہ اصطیاد تو وحشی جانور کے شکار کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اور جو آہٹ اس نے سنی وہ شکار کی آہٹ نہیں تھی۔ اور جو جانور مارا اسے شکار کے قصد سے نہیں مارا لہٰذا مباح نہ ہوا)۔

اور وہ پلا ہوا پرندہ جو گھر میں رات کے وقت اپنے گھونسلے میں آ جاتا ہے وہ پالتو شمار ہوگا۔ اور مذکورہ دلیل کے مدّنظر گھر میں بندھا ہوا ہرن بھی پالتو جانور کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر شکاری نے ایک پرندے پر تیر چلایا لیکن وہ تیر دوسرے جانور کو جا لگا اور وہ پرندہ اُڑ گیا مگر یہ پتا نہ چل سکا کہ وہ پرندہ جنگلی تھا یا اہلی۔ تو یہ شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ پرندے میں ظاہر یہی ہے کہ وہ جنگلی ہوگا۔

اگر کسی اونٹ پر تیر چلایا لیکن وہ شکار کو جا لگا لیکن شکاری کو یہ علم نہیں کہ یہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا یا نہیں تو شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اونٹ میں اصل یہ ہے کہ وہ وحشی نہ ہو۔ بلکہ وہ انسانوں کے ساتھ مانوس ہونے والا جانور ہے۔

اگر اس نے مچھلی یا مکڑی پر تیر چلایا اور وہ شکار کو جا لگا تو امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت کے مطابق شکار حلال ہوگا کیونکہ یہ مچھلی یا مکڑی بھی شکار ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شکار حلال

نہ ہوگا کیونکہ مچھلی اور ٹکڑی میں ذبح کرنا نہیں ہوتا۔

اگر تیر اسی جانور کو لگا جس کی آہٹ سنی تھی حالانکہ اس نے اسے آدمی خیال کیا تھا لیکن شکار ہونے کے بعد پتا چلا کہ وہ تو شکار ہے تو یہ شکار حلال ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا بعینہٖ شکار ہونا متعین ویقینی ہو چکا ہے لہٰذا اس کا گمان قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ:- قدوری میں ہے۔ جب تیر چلانے والے شخص نے تیر چلاتے ہوئے بِسْمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکْبَر پڑھ لیا تو جس شکار کو یہ تیر لگے اس کا کھانا مباح ہے۔ بشرطیکہ وہ جانور تیر سے زخمی ہوا ہو اور اسی زخم سے مرا ہو کیونکہ تیر مارنے کے ذریعے وہ ذبح کرنے والا ہے اس لیے کہ تیر ذبح کا آلہ اور ذریعہ ہے لہٰذا تیر چلاتے وقت تسمیہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے! اس قسم کے ذبح یعنی ذبحِ اضطراری کا محل سارا بدن ہے (حلق اور گردن کی تخصیص نہ ہوگی) تیر سے زخمی ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ ذبح کا معنی متحقق ہو جائے جیسا کہ ہم فصل الجوارح میں بیان کر چکے ہیں۔

امام قدوریؒ نے فرمایا اگر اس شخص نے شکار کو زندہ پا لیا تو اسے ذبح کرے۔ ہم نے اس مسئلہ کی تمام صورتوں اور ان میں واقع اختلاف کو فصل اول یعنی فصل الجوارح میں بیان کر دیا ہے۔ اب ہم ان کا اعادہ نہیں کریں گے۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا جب تیر شکار کو جا لگا لیکن وہ گرتا پڑتا بھاگ نکلا یہاں تک کہ وہ شکاری کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا

اور شکاری باقاعدگی سے اس کی جستجو کرتا رہا یہاں تک کہ اسے مرا ہوا پا لیا۔ تو اس کا کھانا مباح ہوگا۔ لیکن اگر وہ تلاش چھوڑ کر بیٹھ جائے پھر اس کے بعد وہ جانور اسے مردہ حالت میں مل جائے تو اس کا گوشت کھانا مباح نہ ہوگا۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس شکار کے کھانے کو پسند نہیں فرمایا۔ جب کہ وہ تیر انداز کی نظر سے اوجھل ہو جائے۔ فرمایا کہ شاید زمین کے کسی موذی جانور نے اسے مار ڈالا ہو (یعنی کسی سانپ یا بچھو نے کاٹ کھایا ہو اور ان کے زہر کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہو)

دوسری بات یہ ہے کہ دوسرے سبب کی بنا پر موت واقع ہونے کا احتمال بھی قائم ہے اس لیے مناسب نہیں کہ اس کا کھانا حلال قرار دیا جائے کیونکہ حلت و حرمت کے معاملے میں موہوم چیز بھی متحقق کی طرح ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے روایت بیان کی ہے (کہ شاید اسے موذی جانوروں نے مار ڈالا ہو) البتہ جب شکاری اس کی جستجو میں مصروف رہے تو ہم نے اس احتمال کو ساقط الاعتبار قرار دیا یعنی اس احتمال کو نظر انداز کر دیا۔ اس ضرورت کے مدنظر کہ شکار کرنا اس سے خالی نہیں ہوتا (کہ شکاری تیر چلاتا ہے اور جانور تیر لگنے سے بھاگتا ہوا آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے) لیکن جب تلاش میں مصروف رہنے کی بجائے بیٹھ رہا تو اب ضرورت نہ رہی کیونکہ جو پوشیدگی اس کے فعل کی جہت سے ہو اس سے احتراز ممکن ہے (یعنی جب شکار تیر کھا کر نظروں سے اوجھل ہوتا ہے لیکن شکاری اس

کی جستجو میں رہتا ہے تو اس احتمال کو ضرورت کی وجہ سے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جانور کسی اور سبب سے مرا بلکہ ہم یہی فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ جانور اسی تیر کی وجہ سے مرا ہے لہٰذا کھانا حلال ہے۔ لیکن جب شکاری تلاش کرنے کی بجائے بیٹھ رہا تو اس صورت میں اس احتمال کو نظر انداز کرنے کی ضرورت نہ رہی بلکہ اس احتمال کے مدّنظر کہ شاید کسی دوسرے سبب سے مرا ہو کھانا حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں کوتاہی شکاری کی ہے اگر وہ متواتر تلاش میں مصروف رہتا تو اس احتمال کا نظر انداز کرنا ممکن تھا)

ہماری روایت کردہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار تیر کھا کر نظروں سے اوجھل ہو گیا لیکن اس نے ایک رات نہیں گزاری (کہ وہ پھر سامنے آگیا) تو وہ حلال ہے (خواہ شکاری اس کی تلاش کرتا رہے یا بیٹھ رہے) اور اگر اس نے رات گزار دی تو حلال نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر شکاری نے تیر کے زخم کے علاوہ جانور پر کوئی اور زخم بھی پایا تو حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال کہ شاید دوسرا زخم دوسرے تیر کا ہو۔ ایسا موہوم احتمال ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اسے حرام کرنے والا اعتبار کیا گیا بخلاف حشرات الارض کے احتمال کے (کہ شاید کسی زہریلے جانور کے ڈسنے سے موت واقع ہوئی ہو) کہ یہ احتمال اس درجہ کا نہیں ہوتا کہ اس سے بچاؤ ممکن ہو سکے لہٰذا اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے (الحاصل۔ تیر کھانے کے بعد جانور عموماً دوڑ پڑتا ہے اور نظروں سے

اوجھل ہو جاتا ہے۔ تو غائب ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے
کہ شاید یہ جانور تیر کے زخم سے نہ مرا ہو بلکہ کسی زہریلے جانور کے کاٹنے
سے اس کی موت واقع ہوئی ہو لیکن شکاری جب تک اس کی جستجو میں
رہتا ہے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور شکاری ہی جب تلاش
ترک کر دے تو پھر اس احتمال کو نظر انداز کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔
لیکن اگر شکار پر دوسرے تیر کے زخم کا نشان ہو اور یہ شکار کو مردہ پائے
تو تلاش کرنے یا ترکِ تلاش دونوں صورتوں میں جانور حلال نہ ہوگا کیونکہ
اب حرمت کے احتمال کو ساقط کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ ایسا
پیش آنا نادر الوقوع ہے کہ جس پر ایک شخص نے تیر چلایا اسی پر دوسرے
نے بھی چلایا۔ لہٰذا دوسرے زخم کی وجہ سے حرمت کا احتمال قابلِ اعتبار
ہوگا۔ کفایہ)

مسئلہ زیرِ بحث میں مذکورہ بالا تفصیل کے مدِ نظر ان تمام صورتوں میں
جو حکم تیر چلانے کا ہے وہی حکم شکاری کتا چھوڑنے کا ہے۔ (کتے کے
بارے میں بھی تمام تفاصیل یہی ہوں گی)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب کسی شکار پر تیر چلایا اور وہ
شکار تیر کھا کر پانی میں گر گیا یا کسی چھت یا پہاڑ پر جا گرا جہاں سے پھر
زمین پر آ پڑا (اور مر گیا) تو اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ
یہ شکار تو متردیہ ہے اور اس کی حرمت نصِ قرآنی سے ثابت ہے نیز
اس کی موت میں یہ احتمال بھی ہے کہ شاید یہ تیر کی وجہ سے نہ مرا ہو،

بلکہ پانی میں گر کر یا چھت یا پہاڑ سے گر کر مرا ہو۔ کیونکہ پانی بھی مہلک ہوتا ہے اور اسی طرح بلندی سے گرنا بھی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے اس کی تائید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے جو آپؐ نے حضرت عدیؓ کو مخاطب کرکے فرمایا۔ اگر تیرا تیر خوردہ شکار پانی میں گر پڑے تو مت کھانا کیونکہ تجھے یہ پتہ نہیں کہ اس کی موت کا باعث پانی ہے یا تیرا تیر ہے۔

اگر وہ شکار تیر کھانے کے بعد ابتداءً زمین پر ہی گرا اور مر گیا تو اس کا کھانا جائز ہوگا کیونکہ اس سے تو احتراز ممکن ہی نہیں اور اگر ایسے گرنے کا بھی اعتبار کیا جائے تو شکار کی راہ ہی مسدود ہو جائے گی (کیونکہ جانور تیر کھانے کے بعد زمین پر ہی گرتا ہے۔ اگر اسے متردّیہ قرار دے حرام کر دیں تو شکار کا دروازہ ہی بند ہو جائے) بخلاف گزشتہ صورت کے (کہ جب جانور پہلے پہاڑ یا چھت پر گرے پھر وہاں سے نیچے زمین پر گرے) کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے (لہٰذا اس کا اعتبار کیا گیا)۔

اب قاعدہ کلیہ یہ ہوا کہ جب سبب حرمت اور سبب حلت کا اجتماع ہو جائے اور جو سبب حرمت ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاط کے پیش نظر حرمت کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر حرمت کا سبب ایسا ہے کہ جس سے احتراز ممکن نہیں تو اس کے وجود کو کالعدم شمار کیا جائے گا کیونکہ انسان اپنی طاقت اور وسعت کے مطابق احکامِ شرعیہ کا مکلف ہوتا ہے۔

منجملہ ان صورتوں کے جن سے احتراز ممکن ہے (اور شکار کو احتیاط کے تقاضے کے مد نظر حرام قرار دیا جائے) ایک صورت یہ ہے کہ شکار تیر کھانے کے بعد کسی درخت پر گرا یا کسی دیوار پر یا دیوار کی پختہ اینٹ پر پھر وہاں سے زمین پر آپڑا یا شکاری نے اس پر تیر چلایا اور شکار پہاڑ پر کھڑا تھا پس وہ زخمی ہونے کے بعد ایک جگہ سے دوسری جگہ تک گرتا پڑتا چلا آیا حتیٰ کہ زمین پر آن گرا یا اس نے کسی پرندے کو تیر مارا اور وہ کسی گاڑے ہوئے نیزے پر آن گرا یا زمین پر کھڑے ہوئے سرکنڈے پر یا پختہ اینٹ کے کنارے یعنی دھار پر آپڑا کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ شکار انہی مذکورہ اشیاء کی وجہ سے مرا ہو (یعنی ان تمام صورتوں میں شکار کا کھانا روا نہ ہوگا۔ مثلاً پہلی صورت میں وہ جانور ہرن ہو جس کے درخت یا دیوار یا اینٹ پر گرنے کی وجہ سے اور اسی چوٹ کے صدمہ سے مرنے کا احتمال ہے اور ایسی موت جانور کے حرام ہونے کا سبب ہے۔ چونکہ یہ صورت قابلِ احتراز ہے لہٰذا حرمت کی جانب کو ترجیح دیں گے۔ دوسری صورت میں یہ احتمال ہے کہ شاید جانور زمین پر گرنے کے صدمہ سے مرا ہو۔ اس لیے حلال نہ ہوگا اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ کیونکہ ہر شکار کے ساتھ اسی طرح کا واقعہ پیش آنا ضروری نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی اس قسم کی صورت عموماً پیش نہیں آتی۔ لہٰذا حرمت کی جانب کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ یہ احتمال زیادہ واضح ہے کہ وہ جانور ان مختلف قسم کی چوٹوں اور صدموں سے ہلاک ہوئے ہوں اور یہ صورتیں

ہر شکار کے لیے عموماً پیش آنے والی نہیں یعنی ان سے احتراز ممکن ہے لہٰذا یہ شکار حلال نہ ہوں گے)۔ اور منجملہ ان صورتوں کے جن سے بچاؤ ممکن نہیں یہ صورت ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے جیسے ہم نے بیان کیا ہے (یعنی تیر کھاتے ہی ابتداءً زمین پر آن گرے) یا ایسی چیز پر گرے جو معنوی طور پر زمین پر گرنے کی طرح ہو مثلاً پہاڑ یا گھر کی چھت یا کچی اینٹوں کے ڈھیر یا پتھر پر گرے اور وہیں رک جائے (یعنی لڑھک کر ادھر ادھر نہ جائے) کیونکہ شکار کا ان اشیاء پر گرنا یا زمین پر ابتداءً گرنا برابر ہے۔

منتقیٰ میں ابوالفضل محمود بن احمد حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر شکار کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ شاید یہ موت کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہو، تیر لگنے سے نہ ہوئی ہو اور حاکم شہیدؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ نیز حاکم شہیدؒ نے مبسوط کی اس روایت کو جو علی الاطلاق کسی تفصیل کے بغیر مروی ہے اس صورت پر محمول کیا ہے جب کہ پتھر یا پختہ اینٹ پر گر کر اس کا پیٹ نہ پھٹے یا غیر معمولی صدمہ نہ پہنچے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے منتقیٰ میں مذکور روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو گرنے سے پتھر کی دھار لگی اور اس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا اور شمس الائمہ نے مبسوط کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پتھر یا اینٹ پر گرنے سے کوئی غیر معمولی صدمہ

نہ پہنچے۔ سوائے اس قدر کہ جو اسے زمین پر گرنے کی صورت میں پہنچا۔
اگر وہ براہِ راست زمین پر گرتا اور اس قدر قابلِ عفو ہے (جیسے کہ شکار
کا پیٹ زمین پر گرنے سے پھٹ جائے تو قابلِ عفو ہے) اور یہ محمل
زیادہ صحیح ہے (یعنی جس طرح شمس الائمہ نے محمول کیا ہے یہی صحیح تر ہے
کیونکہ اگر زمین پر گرنے سے شکار کا پیٹ پھٹ جائے تو وہ حلال ہے
اسی طرح پہاڑ پر گرے اور پیٹ پھٹے تو حلال ہے جیسا کہ مبسوط میں بیان
کیا گیا ہے۔ ہاں اگر پہاڑ پر گرنے کی صورت میں پتھر کی دھار سے پیٹ
پھٹ گیا یا زمین پر گرنے سے اینٹ کی دھار سے لگ کر پیٹ پھٹ
گیا تو حلال نہ ہوگا)۔

اگر تیر خوردہ شکار آبی پرندہ ہو اور اس کا زخم پانی میں نہ ڈوبتا ہو
تو کھا لیا جائے گا۔ اگر زخم پانی میں ڈوب جائے تو نہیں کھایا جائے گا۔
(شاید کہ اس کی موت پانی کی وجہ سے واقع ہوئی ہو) جیسے کہ خشکی کا جانور
پانی میں گر کر مر جائے (تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوتا)

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا اگر شکار کو تیر پھل کی طرف سے نہ
لگا بلکہ تیر کی لکڑی چوڑائی میں لگی تو شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ (جب
تیر کمان سے نکلتا ہے تو اس کا پھل اگلی سمت کو ہوتا ہے اور طول کے
کے لحاظ سے پرواز کرتا ہے۔ لیکن تیر کا پھل اگر گر جائے یا پھل کے
بغیر ہو تو ممکن ہے عرض کی طرف سے جا لگے) البتہ اگر وہ شکار تیر کی
ضرب سے زخمی ہو گیا تو اس کا گوشت کھانا مباح ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تیر نے جو شکار اپنی دھار یعنی پھل سے مارا اسے کھالیا کرو۔ اور جو تیر اپنے عرض کے رُخ لگے (اور جانور مر جائے) تو مت کھاؤ۔ دوسری بات یہ ہے کہ شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے تاکہ ذبح کرنے کا معنی و مفہوم متحقق ہو جائے جیسا کہ ہم جوارح کی فصل میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جس شکار کو بندوق کی گولی لگے اور مر جائے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ بندوق کی گولی تو شکار کو شکستہ کرتی ہے اور توڑتی ہے زخمی نہیں کرتی تو یہ عرض میں لگنے والے تیر کی طرح ہو گی جب کہ تیر کی لکڑی جانور کو زخمی نہ کرے (بلکہ جانور تیر کی لکڑی کی چوٹ لگنے سے مر جائے۔ موجودہ دور میں علمائے کرام نے بندوق کے شکار پر بحث کی ہے۔ کہ کیا بندوق سے کیا گیا شکار ذبح کئے بغیر جائز ہے یا نہیں۔ امام قدوریؒ کے زمانے میں ماڈرن قسم کی بندوقیں نہ تھیں۔ شاید اس زمانے میں غلیل کی گول گولی کی طرح کوئی چیز استعمال کی جاتی ہو جو جانور کو لگ کر ہڈی وغیرہ توڑ دیتی ہو اور بظاہر اجانور کو زخمی نہ کرتی ہو۔ مگر آج کی گولی کا زخمی کرنا تو درکنار جسم کو چیرتی ہوئی پار نکل جاتی ہے)

اسی طرح اگر شکار کو پتھر مار کر مار ڈالے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر شکار کو پتھر سے زخمی کیا گیا تو بھی نہیں کھایا جائے گا۔ مشائخ نے فرمایا اس کی تاویل یہ ہے جب کہ پتھر وزنی ہو اور اس کو دھار بھی ہو تو بھی نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے

کہ شاید شکار پتھر کے بوجھ سے مرا ہو، دھار کے زخم سے نہ مرا ہو)

اگر پتھر ہلکا ہو اور اس کی دھار بھی ہو تو حلال ہوگا کیونکہ اس صورت میں مجروح ہو کر مرنا متعین ہو گیا ہے۔ (کہ پتھر کی دھار لگنے سے شکار زخمی ہوا اور اس زخم کی وجہ سے مر گیا لہٰذا حلال ہوگا) اگر پتھر ہلکا ہو اور شکاری نے تیر کی طرح اسے لمبا بنا لیا ہو حالیکہ اس کی دھار بھی ہے تو جانور حلال ہوگا کیونکہ وہ پتھر کی دھار سے زخمی ہو کر مرا ہے (تو یہ بمنزلۂ ذبح ہوگا)

اگر شکاری نے دھار دار سنگ مردہ شکار کو مارا لیکن پتھر کے مارنے سے شکار کے گوشت کا کوئی ٹکڑا قطع نہیں ہوا تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ اس پتھر کی چوٹ سے مرا ہے زخمی ہو کر نہیں مرا۔ اسی طرح شکار کا کھانا حلال نہ ہوگا کہ جب شکار کو پتھر سے مارے اور اس کا سر تن سے جدا ہو جائے یا اس کی گردن اور حلقوم کی رگیں کٹ جائیں کیونکہ بعض اوقات پتھر کے بوجھ سے بھی رگیں کٹ جاتی ہیں جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہو گیا (کہ رگیں بوجھ کی وجہ سے کٹی ہیں یا بصورت ذبح دھار سے کٹی ہیں) یا یہ بھی ممکن ہے کہ شکار پتھر کی چوٹ سے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گیا ہو۔

اگر شکاری نے لاٹھی یا لکڑی شکار پر پھینکی حتّٰی کہ وہ مر گیا تو حلال نہ ہوگا کیونکہ لکڑی کے بوجھ کی بنا پر موت واقع ہوئی۔ لکڑی سے زخمی ہو کر نہیں مرا۔ البتہ اگر لکڑی دھار دار ہو کہ جس سے اس کے گوشت

کا کوئی ٹکڑا کٹ جائے تو اس وقت کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس لکڑی کی حیثیت تلوار اور نیزے کی سی ہوگی۔

ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب موت کا یقینی سبب زخم ہو تو شکار حلال ہوتا ہے اور جب موت کا سبب یقینی طور پر ثقل اور بوجھ کی طرف منسوب ہو تو شکار حرام ہوتا ہے اور اگر شک پڑ جائے اور اس بات کا یقین نہ ہو سکے کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے یا ثقل سے تو احتیاط کے پیش نظر شکار حرام ہوگا۔

اگر تلوار یا چھری شکار پر دے ماری اور وہ دھار کے بل لگی جس سے شکار زخمی ہوگیا تو اس کا گوشت حلال ہوگا۔ اگر چھری پُشت کی طرف سے یا تلوار قبضہ کی طرف سے لگی تو حلال نہ ہوگا کیونکہ شکار اس کے صدمے اور چوٹ سے مرا ہے۔ اس بارے میں لوہا اور غیر لوہا برابر ہیں (یعنی زخمی کرنا شرط ہے خواہ یہ عمل لوہے سے ہو یا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے)

اگر شکار کو تیر مارا جس سے وہ زخمی ہوگیا اور اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اگر زخم نے شکار کو خون آلود کر دیا تو بالاتفاق حلال ہوگا۔ اگر یہ زخم خون آلود کرنے والا نہیں تھا تو بعض متاخرین حضرات کے نزدیک پھر بھی حلال ہے۔ زخم خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ کیونکہ خون گاہے سوراخ کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے رک جاتا ہے اور گاہے گاڑھا ہونے ہونے کی بناء پر۔ اور بعض حضرات کے نزدیک خون کا نکلنا شرط ہے۔

کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیز خون بہادے اور حلقوم کی رگوں کو قطع کردے تو اسے کھالیا کرو۔ دیکھیے آپ نے خون بہانے کو شرط قرار دیا۔ بعض مشائخ کے نزدیک زخم اگر بڑا ہو تو خون کے بہنے کے بغیر بھی حلال ہوگا اور اگر زخم چھوٹا ہو تو خون کا بہ نکلنا ضروری ہوگا۔

اگر بکری کو ذبح کیا لیکن اس سے خون نہ بہا تو بعض کے قول کے مطابق حلال نہ ہوگی۔ یہ قول شیخ ابوالقاسم الصغارؒ کا ہے۔ اور ابوبکر الاسکافؒ کے نزدیک حلال ہوگی۔ ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے مذکورہ بیان میں موجود ہے۔

اگر تیر شکار کے کھر یا سینگ کو لگا اور خون نکل آیا تو حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے (یعنی اس سے ابوالقاسم الصغارؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر شکار کو تیر مارا جس سے اس کا عضو کٹ گیا تو وہ کھایا جائے گا جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں (کہ اگر تیر سے زخم آجائے تو شکار مباح ہوگیا) البتہ کٹے ہوئے عضو کو نہ کھایا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مقطوع عضو بھی کھایا جا سکتا ہے، اگر شکار عضو کے جدا ہونے سے مرجائے۔ کیونکہ یہ عضو ذبح اضطراری کی وجہ سے جُدا ہوا ہے لہٰذا جدا شدہ عضو اور وہ جانور جس سے یہ عضو جدا ہوا ہے دونوں حلال ہوں گے جیساکہ ذبحِ اختیاری کی صورت میں سرتن سے

الگ ہو جائے بخلاف اس صورت کے جب کہ جانور کی موت واقع نہ ہو کیونکہ اس صورت میں عضو ذبح کی وجہ سے جدا نہ ہوا۔

ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو حصہ زندہ جانور سے الگ کر لیا جائے وہ مردار کے حکم میں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ حی کو مطلقاً ذکر فرمایا تو یہ لفظ حیؔ ایسے جانور کی طرف بھی راجع ہوگا جو حقیقی طور پر زندہ ہے۔ اور ایسے جانور کی طرف بھی جو حکماً زندہ ہے۔ اور جدا کردہ عضو ایسی ہی صفت سے موصوف ہے کیونکہ جس وقت جانور سے عضو جدا کیا گیا وہ اس وقت حقیقۃً زندہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں زندگی موجود ہے بلکہ وہ حکماً بھی زندہ ہے کیونکہ زخمی ہونے کے بعد بھی اس کی زندگی متوقع ہے۔ اسی بنا پر شریعت نے اسے زندہ اعتبار کیا ہے حتیٰ کہ اگر زخمی ہونے کے بعد وہ پانی میں گر جائے اور اس میں اس طرح کی زندگی موجود ہو۔ تو پانی میں مر جانے سے حرام ہوگا۔

امام شافعیؒ کا یہ ارشاد کہ عضو بذریعہ ذبح جدا کیا گیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جس وقت عضو جدا ہوا اس وقت ذبح موجود نہ تھا کیونکہ باقی جسم میں روح موجود ہے اور باقی بدن سے روح زائل ہونے کے وقت یہ شرعی ذبح مقطوع عضو پر اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ اس وقت وہ عضو زندگی سے محروم ہے۔ اور نہ ہی زوال حیات کے حکم میں اس عضو کو باقی جسم کے تابع بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم سے

علیحدہ ہو چکا ہے۔ پس قاعدہ کلیہ یہ قرار پایا کہ ہر وہ حصہ جو کہ ایسے جانور سے الگ کر لیا جائے جو حقیقتاً اور حکماً زندہ ہے وہ عضو حلال نہ ہوگا۔ اور جو عضو ایسے زندہ جانور سے الگ کیا جائے جو صورت کے لحاظ سے زندہ ہے مگر شرعاً زندہ نہیں تو وہ حلال ہوگا۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس جانور سے عضو جدا کیا جائے اس میں صرف اس قدر زندگی باقی ہو جس قدر مذبوح میں ہوتی ہے تو ایسا جانور صورۃً زندہ ہوتا ہے حکماً نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر وہ پانی میں گر پڑے اور اس میں اسی قدر زندگی ہو (جس قدر مذبوح میں ہوتی ہے) یا زخمی ہونے کے بعد مکان یا چھت سے گر پڑے تو حرام نہ ہوگا۔

اس قاعدہ کلیہ پر کئی مسائل متفرع ہو سکتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب تیر مارنے والے نے شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤں سے متصل کا تہائی حصہ کاٹ دیا یا نصف سر سے کم حصہ کاٹ دیا تو جدا شدہ حصہ حرام ہوگا اور جس جانور سے جدا ہوا ہے وہ حلال ہوگا کیونکہ باقی میں زندگی متوہم و متوقع ہے۔

اگر اس نے شکار کے دو ٹکڑے کر دیے یا تین ٹکڑے۔ یا سرین کی جانب سے متصل یعنی نیچے کے حصۂ جسم کا اکثر حصہ قطع کر دیا یا اس کا نصف سر یا اس سے زائد کاٹ ڈالا تو جدا شدہ حصہ اور وہ جانور جس سے جدا کیا ہے دونوں حلال ہوں گے کیونکہ بدن کا وہ حصہ صورتاً زندہ ہے حکماً نہیں اس لیے کہ اس طرح زخمی ہونے اور کٹ جانے کے بعد

زندگی کی بقا متوقع نہیں۔
یہ مذکورہ حدیث اگرچہ مچھلی کو بھی شامل ہے اور اس حصہ کو بھی جو زندہ مچھلی سے کاٹ لیا جائے کہ وہ مردار ہے۔ (حدیث سے مراد وہ مذکورہ بالا حدیث ہے جس میں کہا گیا ہے جو حصہ کسی زندہ جانور سے کاٹ لیا جائے وہ حرام ہے اور اس کے عموم میں مچھلی بھی داخل ہے)۔ لیکن ہماری سابقہ روایت کردہ حدیث کی بنا پر مچھلی کا مردہ بھی حلال ہے۔ (آپ کا ارشاد کہ ہمارے واسطے دو مردار حلال ہیں مچھلی اور مکڑی۔ تو اس حدیث کی بنا پر مچھلی اور مکڑی مذکورہ بالا حدیث کے عموم سے خارج ہوں گی)۔
اگر کسی نے تسمیہ پڑھنے کے بعد بکری کی گردن کے نیچے کی طرف سے تلوار ماری جس سے اس کا سر کٹ گیا تو بکری حلال ہوگی کیونکہ حلقوم کی رگیں کٹ چکی ہیں (اور ذبح کرنے کا مقصد بھی ان رگوں کا کاٹنا ہوتا ہے) لیکن یہ حرکت مکروہ ہے۔ کیونکہ اس نے اس قطع سے ذبح کو رگ نخاع تک جا پہنچایا (نخاع سے مراد گردن کی ہڈی کا سفید دھاگہ ہے) اگر اس نے گردن کے اوپر کی طرف سے تلوار ماری اور حلقوم کی رگیں کٹنے سے پہلے بکری مرگئی تو حلال نہ ہوگی۔ اور اگر اوداج یعنی رگ ہائے حلقوم کے کٹنے تک بکری کی موت واقع نہ ہوئی تو حلال ہوگی۔
اگر شکاری نے شکار پر وار کیا اور اس کا ہاتھ یا پاؤں اس طرح کٹ

گیا کہ وہ جسم سے جُدا نہیں ہوا۔ اگر اس کے جُڑ جانے اور مندمل ہوجانے کی توقع ہو تو شکار کے مرنے کے بعد اس عضو کو کھایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ہاتھ اور پاؤں بھی دوسرے اجزا کی طرح ہیں۔ اگر اس کے جڑنے کی توقع نہ ہو بایں طور کہ وہ صرف کھال سے لٹکتا رہ گیا ہے تو اس کٹے ہوئے حصّے کے علاوہ باقی شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ اس عضو میں اِبانت وعلیحدگی معنوی طور پر موجود ہے اور احکام کے اجراء میں معانی کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مجوسی، مرتد اور بت پرست کا شکار نہیں کھایا جائے گا۔ جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں کہ یہ لوگ ذبح کرنے کی اہلیت سے عاری ہیں۔ حالانکہ شکار کی اباحت میں ذبح کی اہلیت کا ہونا ضروری ہے۔ بخلاف نصرانی اور یہودی کے کہ وہ شرعی طور پر جب ذبح اختیاری کی اہلیت کے حامل ہیں تو ان میں ذبح اضطراری کی اہلیت بھی موجود ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے ایک شکار پر تیر چلایا جو اسے جا لگا لیکن شکار کو زخمی نہ کیا اور اس کو شکاری سے بچنے کے درجہ سے خارج نہیں کیا (یعنی ابھی اس میں اتنی طاقت اور تیزی موجود ہے کہ وہ شکاری کی گرفت میں نہ آسکے) پھر دوسرے شخص نے اسے تیر چلا کر مار ڈالا تو یہ دوسرا شخص ہی اس شکار کا حقدار ہوگا اور اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا کیونکہ اس شکار کو پکڑنے والا

دوسرا شخص ہی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شکار اسی کا ہے جو اُسے پکڑے۔

اگر پہلے شخص کے تیر نے اسے پورے طور پر زخمی کر دیا اور دوسرے نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو شکار کا حق دار پہلا شخص ہوگا۔ البتہ شکار کا کھانا مباح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید دوسرے کے تیر سے مرا ہو۔ حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں کیونکہ اس پر ذبح اختیاری کی قدرت حاصل تھی۔ بخلاف پہلی صورت کے (کیونکہ وہ پہلے تیر سے شکار کی حد سے خارج نہیں ہوا تھا تو دوسرے کا تیر مارنا ذبح کے قائم مقام ہو گیا۔ لیکن زیر بحث صورت میں ذبح اختیاری کی قدرت موجود ہے لہٰذا دوسرے کے مارنے سے مردار ہو جائے گا) کھانے کی یہ عدم اباحت اس صورت میں ہے جب کہ تیر کا زخم اس قدر کم ہو کہ اس سے شکار کے بچنے کی قوی امید ہے کیونکہ اس صورت میں مر جانا دوسرے تیر کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن جب پہلے تیر سے اس قدر زخم آئے کہ شکار کے سلامت رہنے کی توقع نہ رہے بایں طور کہ اس میں صرف اس قدر آثار حیات باقی رہ جائیں جس قدر مذبوح جانور میں ہوتے ہیں۔ مثلاً پہلے تیر سے اس کا سر جدا ہو جائے تو جانور حلال ہوگا کیونکہ اس صورت میں موت کو دوسرے تیر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ دوسرے تیر کے زخم کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہے (کیونکہ شکار تو پہلے تیر ہی سے جاں بلب ہو چکا تھا)۔

اگر پہلے تیر کی وجہ سے حالت یہ ہو جائے کہ شکار کے بچنے کا امکان کم ہو البتہ اس میں زندگی کے آثار مذبوح جانور میں زندگی کے آثار سے زیادہ ہوں۔ مثلاً یہ کہ شکار ایک روز یا اس سے کم زندہ رہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ جانور دوسرے تیر کی وجہ سے مرجانے سے حرام نہ ہوگا۔ کیونکہ اس قدر آثارِ حیات کا امام ابو یوسفؒ اعتبار نہیں کرتے۔

امام محمدؒ کے نزدیک جانور دوسرے تیر سے حرام ہو جائے گا کیونکہ زندگی کی یہ مقدار ان کے نزدیک قابلِ اعتبار ہے جیسا کہ آپ کا مسلک معروف ہے تو اس صورت میں اور ایسی صورت میں جب کہ پہلے تیر کی ضرب اس درجہ کی ہو کہ شکار کے زندہ رہنے کا امکان ہے مسئلہ کا حکم برابر ہوگا (یعنی دونوں صورتوں میں اس کا کھانا حلال نہ ہوگا)

(مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہوا کہ اگر پہلے تیر سے شکار معمولی زخمی ہوا اور صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے لیے حلال ہوگا۔ لیکن جب شکار پہلے تیر سے اس قدر زخمی ہو جائے کہ صید ہونے سے خارج ہو جائے تو اس کا مالک پہلا تیر انداز ہوگا)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دوسرا تیر انداز شکار کی قیمت کا پہلے کے لیے ضامن ہوگا بجز اس نقصان کے جو پہلے تیر انداز کے زخمی کرنے سے اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ دوسرے شخص نے پہلے کا مملوک

شکار تلف کیا ہے۔ اس لیے کہ پہلا زخم کاری لگانے کی بنا پر اس کا مالک ہو چکا تھا۔ البتہ پہلے شخص کے زخمی کرنے سے شکار میں نقص پیدا ہو گیا (لہذا کامل ضمان نہیں دیا جائے گا بلکہ نقص کے مطابق ضمان میں کمی کی جائے گی۔ اور تلف کردہ مال کی اس قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے جو تلف کرنے کے روز ہوتی ہے)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ضمان واجب ہونے کے اس حکم کی تاویل و توضیح یہ ہے کہ شخص ثانی اس وقت ضامن ہوگا جب اس امر کا علم ہو جائے کہ شکار کی موت کا سبب دوسرے شخص کا چلایا ہوا تیر ہے۔ بایں طور کہ پہلے شخص کے چلائے ہوئے تیر کے زخم سے شکار کی حالت یہ تھی کہ اس کے بچنے کا امکان تھا۔ لیکن دوسرے تیر کا زخم ایسا ہے کہ اس کے بعد شکار کے زندہ رہنے کا امکان معدوم ہے تاکہ ہلاکت کی نسبت پورے طور پر دوسرے کے تیر کی طرف ہو سکے۔ اور حال یہ ہے کہ دوسرے نے پہلے کا مملوک حیوان تلف کیا جو کہ زخمی ہونے کی بنا پر عیب دار ہو چکا تھا۔ لہذا دوسرا شخص کامل حیوان کا ضامن نہ ہوگا۔ (بلکہ جانور کی قیمت سے بقدر نقصان کمی کر لی جائے گی) جیسا کہ کوئی شخص کسی کے مریض غلام کو قتل کر دے (تو تندرست غلام کی قیمت کا ضمان واجب نہیں ہوتا)

اگر یہ پتا چلا کہ شکار کی موت دونوں زخموں کی وجہ سے ہوئی ہے یا اس بات کا فیصلہ نہ کیا جا سکا کہ کون سا زخم موت کا اصل سبب

ہے۔ تو ان دونوں صورتوں کا حکم زیادات میں اس طرح مذکور ہے کہ دوسرا شخص اس شکار کے اس نقصان کا ضامن ہوگا جو نقصان اس دوسرے شخص کے زخم سے وقوع پذیر ہوا ہے نیز دوسرا شخص شکار کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور اس قیمت کا اندازہ دو زخموں سے مجروح ہونے کے حساب سے لگایا جائے گا (یعنی دونوں زخموں کے ہوتے ہوئے شکار کی کیا قیمت ہے) پھر تیسرا ضمان یہ ہوگا کہ دوسرا شخص شکار کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

زیادات میں مذکور ان تینوں ضمانوں کی وجوہات یہ ہیں۔ اول یعنی ضمانِ نقصان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غیر کے مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس میں نقص پیدا کر دیا لہٰذا جس قدر نقص اس نے پیدا کیا ہے اولاً اس کا ضامن ہوگا۔ دوسرے ضمان کی دلیل یہ ہے کہ جانور کی موت دونوں زخموں سے واقع ہوتی ہے لہٰذا وہ شکار کے نصف کو تلف کرنے والا ہوگا جب کہ یہ جانور دوسرے کا مملوک ہے پس وہ اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں زخموں کی وجہ سے مجروح ہوا ہے۔ (یعنی دونوں زخموں کو مدِّنظر رکھتے ہوئے مجروح جانور کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے گا) کیونکہ زخم اول اس کے فعل سے وقوع پذیر نہیں ہوا تھا اور دوسرا زخم اگرچہ اس کے فعل کی بنا پر لگا تھا اور اس کا ضمان یہ ایک مرتبہ دے چکا ہے (جو کہ ضمانِ اول ہے) تو اب دوبارہ اس کا ضامن نہ ہوگا (یعنی شکار کی

قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان پورا کر دیا جائے گا اور جو قیمت باقی بچی اس کے نصف کا ضامن اس لیے ہوگا کہ اس کے لگائے ہوئے زخم سے جانور تلف ہوا)

تیسرے ضمان کی دلیل یہ ہے یعنی نصف گوشت کا ضمان اس لیے واجب ہوگا کہ شکار پہلے تیر کے لگنے کے بعد اس قابل تھا کہ اسے ذکاتِ اختیاری سے ذبح کر لیا جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ چلایا ہوتا۔ لیکن اس دوسرے شخص نے تیر چلا کر اس کا نصف گوشت تلف کر دیا تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور دوسرے نصف کا اس لیے ضامن نہ ہوگا کیونکہ ایک بار وہ جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے۔ اور اس تاوان میں گوشت کا تاوان بھی شامل ہے۔ اگر پہلے تیر مارنے والے نے شکار کو دوبارہ تیر مارا (یعنی ایک شخص نے ایک شکار پر تیر چلا کر اسے مجروح کر دیا۔ اور اسے صید ہونے کی حیثیت سے نکال دیا پھر اس نے دوسری بار تیر چلا کر اسے قتل کر دیا تو کیا یہ شکار مباح ہوگا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا) اس کے مباح ہونے کا حکم اُسی حکم کی طرح ہے جب کہ دوسری بار اس پر دوسرے شخص نے تیر چلایا ہو (یعنی مباح اور غیر مباح کا مدار اس امر پر ہے کہ جب پہلے زخم سے شکار صید کی حیثیت سے خارج ہو گیا تو اب ذبح اختیاری لازم ہوگا پس اگر ذکاۃِ اختیاری کو خود ہی ترک کرتے ہوئے ذکاۃِ اضطراری سے مار ڈالے تو حرام ہوگا)

یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے اس شکار پہ تیر چلایا یا
جو پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہے اور اسے اچھی طرح زخمی کر دیا۔ پھر اس پہ
دوبارہ تیر چلایا اور اسے نیچے اتار دیا (جس سے شکار مر گیا) تو یہ
حلال نہ ہوگا، کیونکہ دوبارہ تیر مارنا اسے حرام کرنے والا ہے۔ پس
صورتِ مذکورہ بالا کا بھی یہی حکم ہوگا (یعنی پہلا تیر کھانے کے بعد جانور
صید کی حیثیت سے خارج ہو گیا تو اس کا ذبح کرنا ضروری تھا۔
لیکن دوسرا تیر مار کر اسے حرام کر دیا گیا۔ اسی طرح دوسرے شخص کے
تیر مارنے کا بھی یہی حکم ہوگا)

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ ان تمام جانوروں کا شکار کرنا
جائز ہے جو ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم ہوں۔ کیونکہ ہماری تلاوت
کردہ آیت مطلق ہے (اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا میں شکار کا حکم
مطلق ہے۔ اس میں جانور کے ماکول اللحم ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفصیل
نہیں) دوسری بات یہ ہے کہ صید کا لفظ ان جانوروں کے ساتھ مختص
نہیں کہ جن کا گوشت کھایا جاتا ہو۔ اہلِ عرب کے ایک شاعر کا
کہنا ہے۔

صَيْدُ الْمُلُوْكِ اَرَانِبٌ وَّ ثَعَالِبٌ
وَاِذَا رَكِبْتُ فَصَيْدِیَ الْاَبْطَالُ

بادشاہوں کے شکار عموماً خرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں لیکن
جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار مردانِ دلیر ہوتے ہیں۔

غیر ماکول اللحم جانوروں کے شکار کے جواز کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ایسے جانوروں کا شکار کرنا۔ ان کی کھال، بالوں اور ان کے پروں وغیرہ سے انتفاع کا سبب ہے یا ان کے شر اور ضرر کا ازالہ مقصد ہوتا ہے جیسے شیر اور بھیڑیا وغیرہ۔ اور ان میں سے ہر امر مشروع ہے (یعنی ان کے اجزاء سے انتفاع یا ان کے شر و ضرر کا ازالہ)

وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

فہرست

موضوعات کتاب الذبائح والأضحية والكراهيّة وإحياء الأموات والأشربة والصيد من الهداية